# ESTUDIOS
SOBRE
# LA FILOSOFIA
DE
# SANTO TOMÁS.

POR EL

M. R. P. FR. ZEFERINO GONZALEZ,

DEL SAGRADO ORDEN DE PREDICADORES, CATEDRÁTICO DE SAGRADA TEOLOGÍA EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MANILA.

## TOMO III.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

MANILA:

ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DEL COLEGIO DE SANTO TOMÁS,
Á CARGO DE D. JUAN CORTADA.

1864.

# LIBRO QUINTO.



# IDEOLOGIA.

## CAPÍTULO PRIMERO.



### Consideraciones preliminares: los sentidos internos y las ideas sensibles.

Si es una verdad que toda ideología se halla en necesaria relacion con la teoría que se adopte sobre la naturaleza y facultades del alma, esta verdad se presenta mas de bulto en la filosofía de santo Tomás, cuyo sistema ideológico puede mirarse como una aplicacion científica y una deduccion necesaria y lógica de su psicología. Por eso es que, si bien por lo dicho

hasta aquí, se puede reconocer la mente y doctrina del mismo sobre la naturaleza de las facultades perceptivas, no estará por demas el entrar en algunas ligeras consideraciones sobre la existencia y condiciones de percepcion de las facultades de conocimiento del órden sensible. Estas consideraciones facilitarán el conocimiento de la verdadera teoría del santo Doctor sobre el origen del conocimiento humano, naturaleza y formacion de las ideas.

Ademas de los cinco sentidos esternos, santo Tomás admite cuatro internos, que son el *sentido comun*, en el cual se reunen las sensaciones esternas, y que tiene la facultad de discernir naturalmente y como instintivamente entre sus objetos, como sucede cuando percibe ó siente en los cuerpos la diferencia entre blanco y dulce. « El sentido comun, dice el santo Doctor, (1) que es superior al sentido propio, aunque es una potencia, conoce todas las cosas que se perciben con los sentidos esternos, y ademas algunas otras que no perciben dichos sentidos, como la diferencia de lo blanco y lo dulce.».

La opinion de santo Tomás sobre este punto parece coincidir con la de san Agustin, el cual dice hablando de este sentido interno: (2) Tengo por cosa manifiesta que este sentido interno, no siente solamente las cosas que recibe de los cinco sentidos del cuerpo, sino que siente estos mismos sentidos; pues de otro modo los brutos no se moverian apeteciendo ó huyendo alguna cosa, si no sintiesen que sienten, nó en órden

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 57. Art. 8.°
(2) *De Lib. Arb.* Cap. 4.°

á saber, porque esto es propio de la razon, sino solo para moverse, lo cual ciertamente no percibe con alguno de aquellos cinco esternos.»

Fundándose sobre la esperiencia, la cual nos enseña que los animales tienen la facultad de percibir las cosas como convenientes ó nocivas para sí, santo Tomás admite otro sentido interno que llama *estimativa*. La oveja que huye y se aparta del lobo, no por su color, ni por ninguna de las otras cualidades perceptibles por los sentidos esternos, sino porque aprende y percibe ese objeto como contrario ó nocivo á su naturaleza, nos ofrece un ejemplo del ejercicio de este sentido interno. Ya hemos indicado antes que esta facultad que en los animales se llama simplemente estimativa, en el hombre recibe la denominacion de *cogitativa* y *razon particular*, porque en virtud de su afinidad y aproximacion á la razon universal ó sea al entendimiento, recibe cierta elevacion sobre la simple estimativa de los animales.

Una cosa análoga sucede en la memoria sensitiva que es otro de los sentidos internos, y que en el hombre por razon de la indicada elevacion se llama *reminiscencia*.

El cuarto y principal de los sentidos internos admitidos por el santo Doctor, es la imaginacion, á la que pertenece recibir las especies, imágenes, ó representaciones de los objetos percibidos por los otros sentidos tanto esternos como internos, y que tiene ademas, á lo menos en el hombre, la fuerza de combinar las imágenes ó representaciones de dos ó mas objetos sensibles, y representarse de esta manera objetos que no existen en la realidad, y que por lo

mismo se llaman seres *imaginarios*, como si juntando las representaciones sensibles de oro y de columna imagino una columna de oro. Los antiguos llamaban tambien *fantasia* á esta facultad, y de aquí el nombre de *phantasmata* que se halla con frecuencia en la filosofía escolástica, y que no son otra cosa que las imágenes ó representaciones sensibles de los objetos percibidos por la imaginacion.

Mientras los demas sentidos pueden apellidarse con razon potencias pasivas, no solo porque su accion depende y es escitada por los objetos, sino porque estos son los que obran sobre aquellos, los cuales no hacen mas que percibir los objetos, ó mejor dicho, las impresiones que estos producen sobre los órganos, la imaginacion, sin salir del órden de las facultades sensibles y colocada siempre á una distancia inmensa de las facultades del órden puramente intelectual, se eleva sin embargo mucho sobre los demas sentidos tanto esternos como internos. El fundamento de esta elevacion y de su superioridad sobre los demas sentidos, se encuentra en su actividad misma, es decir, en el poder y facultad que posée de componer y descomponer, reunir y separar las diferentes representaciones de los objetos sensibles y singulares. De esta suerte la imaginacion, viene á ser como el entendimiento, una facultad pasiva y activa á la vez, y las sensaciones y representaciones suministradas por los demas sentidos, vienen á ser como los elementos sobre los cuales se ejercita y revela su fecunda actividad. Y esta elevacion y superioridad de naturaleza sobre los demas sentidos, hacen que la imaginacion colocada, por decirlo asi,

entre los sentidos y el entendimiento, se halle en estado de suministrar á este los elementos para la formacion de la mayor parte de sus ideas, como veremos mas adelante.

Aunque la cuestion relativa al número de los sentidos, y al modo con que se verifican sus percepciones, puede considerarse como una cuestion secundaria en la ideología de santo Tomás, conviene sin embargo ilustrar algun tanto este punto entrando en algunas consideraciones sobre el particular, siquiera no sea mas que para deshacer graves equivocaciones y evitar las inexactitudes á que pudiera dar ocasion la interpretacion del verdadero pensamiento del santo Doctor sobre esta materia.

Para cualquiera que haya meditado un poco sobre el difícil problema de la representacion intelectual, debe estar fuera de toda duda que el conocimiento envuelve en su misma naturaleza la union del objeto con la fuerza que conoce, y bajo este concepto todo acto de conocer puede llamarse esencialmente asimilativo. Sobre este particular habia acuerdo perfecto entre las diferentes escuelas filosóficas de la antigüedad: el atomismo de Demócrito y el espiritualismo absoluto de Platon se avenian igualmente con este principio; la divergencia solo comenzaba, cuando se trataba de esplicar la naturaleza, el medio y las condiciones de esta asimilacion. *Hoc enim,* dice santo Tomás, *animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur.*

Fundándose sobre este hecho, el santo Doctor esplica la union del objeto esterno puesto fuera de nosotros con la fuerza interna de la sensibilidad que lo per-

cibe, por medio de ciertas imágines ó representaciones de los objetos, representaciones denominadas por él *especies* ó ideas sensibles, ya porque se refieren á cualidades y objetos sensibles y corporales, ya porque se refieren á objetos singulares, á diferencia de las ideas de que se sirve el entendimiento, las cuales sobre ser inmateriales, pueden representar objetos espirituales y universales.

¿Que es lo que debe entenderse ahora por esas especies sensibles? ¿cual es su verdadera naturaleza y su origen? Yo siempre he abrigado fuertes dudas sobre el modo con que la moderna filosofía y no pocos escolásticos parecen haber interpretado el pensamiento del santo Doctor sobre esta materia, concibiendo dichas especies sensibles, como imágenes corporales propiamente dichas enviadas por los objetos y trasmitidas por un medio determinado á los órganos de los sentidos. Jamás he podido persuadirme que la sublime inteligencia de santo Tomás haya descendido á una concepcion tan poco adecuada y digna de sus altos principios filosóficos. ¿No le vemos impugnar repetidas veces con calor la opinion de Demócrito, que pretendia esplicar las sensaciones por medio de efluvios ó imágenes que saliendo de los objetos fuesen á herir y escitar los sentidos? ¿Y no es evidente que las especies sensibles entendidas de esta manera, se hallan muy cerca de los efluvios atomísticos é imágenes materiales de Demócrito, si ya no es que se identifiquen con ellas?

Cierto es que en las obras del santo Doctor se dice con bastante frecuencia que las especies sensibles mediante las cuales se verifica la sensacion «vienen

de los objetos á los órganos de los sentidos,» «que la semejanza del cuerpo blanco se recibe en el aire y en la pupila;» pero estas y otras expresiones análogas solo significan que las sensaciones no se realizan y que los sentidos no perciben los objetos esternos, sino á condicion de que estos produzcan ó por sí ó mediante los cuerpos intermedios, una impresion determinada en el órgano respectivo, y que la representacion del objeto que va envuelta en todo acto de conocer, se halla en relacion con la naturaleza de esa impresion y del objeto que la determina. Cambiando el objeto ó variadas las condiciones del medio por el cual el objeto material inmuta el órgano del sentido, varia tambien esta inmutacion y con ella la representacion objetiva. La impresion producida en el ojo y la consiguiente representacion del objeto, no es la misma respecto de un cuerpo colocado cerca de nosotros, que cuando se halla á grande distancia. Las condiciones del aire ó de un cuerpo estraño interpuesto, como el cristal, á traves del cual pasan los rayos de la luz antes de entrar en el ojo, modifican tambien la impresion producida por el objeto y su imágen ó representacion sensible. Lo mismo puede decirse de los demas sentidos, en los cuales es facil observar que las condiciones de los cuerpos que escitan las sensaciones, y de los intermedios que cooperan y determinan la impresion orgánica, se hallan en relacion necesaria y directa con la percepcion y representacion de los objetos.

¿Que inconveniente puede existir en afirmar que las especies sensibles de santo Tomás, no son otra cosa que la inmutacion ó impresion particular determinada que es producida en el órgano del sentido por

el objeto esterno, segun que en fuerza de esa inmutacion ó impresion, en cuanto que envuelve la fuerza objetiva recibida en el sentido, se representa el alma á sí misma de esta ó de aquella manera el objeto esterno ó sus cualidades sensibles? Yo á lo menos no veo ninguno, y me inclino mucho á creer que no es otra la mente de santo Tomás sobre este punto. Los objetos pues se dirá que producen las especies sensibles y que estas especies son trasmitidas al sentido por el cuerpo que le sirve de medio, por ejemplo, el aire respecto del oido, nó porque estas especies sean imágenes propiamente dichas que salen de los objetos y pasan por el medio, sino porque los objetos y el medio causan en los órganos de los sentidos una impresion correspondiente á su naturaleza y condiciones, impresion que poniendo en ejercicio actual la actividad del alma, y objetivada, por decirlo asi, por la fuerza ó facultad de conocimiento de esta, viene á ser como una imagen ó representacion del objeto esterno, en la cual y con la cual son percibidos por las facultades de la sensibilidad.

Téngase presente tambien que para santo Tomás, la sensacion no consiste en la sola inmutacion producida en el órgano del sentido, sino en la percepcion de esta inmutacion que se hace mediante la fuerza ó facultad de conocimiento propia del alma: por consiguiente la impresion orgánica puede decirse que es la causa mediante la cual las facultades sensitivas de conocimiento se ponen en relacion y comunicacion con el objeto, y es bien sabido que para santo Tomás, las especies ó ideas asi sensibles como inteligibles, es lo que sirve al alma para ponerse en comunicacion con el objeto es-

terno, uniéndose é identificándose en cierto modo con él en el órden intelectual. Ni es otra la razon porque afirma que las potencias y operaciones sensitivas no pertenecen al alma sola ni al cuerpo solo, sino que pertecen al conjunto ó compuesto de los dos; porque aunque la actividad vital, interna y propia del alma, es la causa principal de la sensacion, esta depende tambien de la impresion corporal producida en el órgano por los objetos, resultando de aqui que estas funciones se efectuan mediante órganos corporales, á diferencia de las operaciones del entendimiento que son independientes en sí mismas de las impresiones orgánicas, y que pueden efectuarse sin ellas y sin órganos materiales, como se ve en el alma separada del cuerpo.

«En realidad, dice el santo Doctor, (1) la vision propiamente, no es la misma inmutacion corporal, sino que su causa principal es la fuerza activa del alma.» «Se debe tener presente, añade, (2) que la sobredicha sensacion, es corporal en cuanto á la primera recepcion de la forma, (la impresion orgánica) que es causa de la vision; pues esta vision no es accion del alma sino por medio del órgano corporal: y por lo mismo no es de estrañar que la impresion corpórea concurra como causa, pero no de manera que esta impresion sea la misma vision.»

Hablando en otra parte de la facultad que tienen los objetos sensibles en órden á la produccion de las sensaciones, dice que esta fuerza no es suficiente para producir la especie sensible segun el modo de ser que

(1) *De Sensu et Sensat.* Lecc. 4.ª
(2) *Ibid.*

tiene mientras se verifica la sensacion, «pero sí tiene el cuerpo esterno la facultad de inmutar los órganos corporales, *á cuya inmutacion se sigue la percepcion sensitiva por medio de la actividad del alma.*» (1) «La operacion del sentido se verifica en cuanto es inmutado por alguna cosa sensible.» (2)

Por estos pasages y otros análogos que me sería fácil aducir, puede reconocerse 1.°, que si he interpretado de esta manera el pensamiento de santo Tomás relativamente á la naturaleza, origen y condiciones de las especies ó representaciones sensibles y de la sensacion, es porque me hallo persuadido que semejante modo de ver es la expresion genuina de su pensamiento sobre el particular y la única compatible con sus principios psicológicos.

2.° Que á pesar de cuanto se ha hablado sobre la ignorancia y errores de los Escolásticos en órden á la naturaleza de la sensacion, santo Tomás habia formado sobre este punto ideas en nada inferiores á las de la filosofía moderna, esplicando como ella la sensacion por la percepcion interna de la impresion producida en los sentidos. Si hay alguna diferencia consiste solamente en que la filosofía moderna considera las sensaciones como meramente subjetivas, mientras santo Tomás concediendo esta subjetividad á la sensacion en cuanto importa simplemente la accion del alma y la percepcion de la impresion interna, la considera al mismo tiempo como objetiva en cuanto sirve para representar al alma varias modificaciones de los objetos

---

(1) *Quæsts. Dispæ. De Malo* Cuest. 16 Art. 12 ad 2.m

(2) *Sum. Theol.* 1.a P. Cuest. 85 Art. 29.

esternos, y sobre todo en cuanto mediante ella se pone en comunicacion con los cuerpos esteriores como objetos de conocimiento.

Y no fué solo santo Tomás el que enseñó esta doctrina. Alberto Magno habia enseñado tambien que los objetos sensibles son los que obran inmediatamente sobre los sentidos, y que no se debe admitir la existencia de especies sensibles que pasen de los objetos á los órganos de los sentidos.

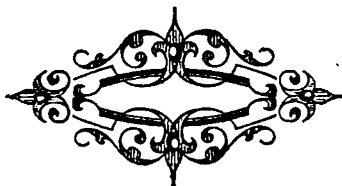
Señalando las causas porque no es necesario admitir algun sentido agente como es necesario admitir el entendimiento agente, dice: (1) «La segunda causa es, que los agentes en órden á los sentidos son los objetos, y por lo mismo no se pone sentido agente universal; mas respecto del entendimiento las representaciones sensibles de la imaginacion no mueven suficientemente.»

Hablando en seguida de las especies sensibles determinadamente, dice: (2) «Ya sea que sean activas ó que no lo sean, es cierto que no obran por sí en los sentidos, sino en sus objetos; pues los objetos son los primeros moventes de los sentidos: por esta razon es falsa la opinion que dice que las especies sensibles obran por sí mismas sobre los sentidos. . . . . . . . . . . .
Si las especies sensibles obrasen sobre el sentido haciéndole pasar del estado de potencia al de acto, no obrarian sobre él ni le harian pasar de la potencia al acto, sino cuando el sentido ya está en acto por medio de ellas, lo cual es imposible.»

Finalmente, si se fija un poco la atencion sobre las

(1) *Oper.* Tom. 19. Trat. 1.° Cuest. 13 Art. 1.°
(2) *Ibid.* ad 1.m

reflexiones que preceden, se verá, que el pensamiento de santo Tomás sobre la naturaleza y condiciones de las percepciones de las facultades sensitivas, si no se identifica en el fondo absolutamente, es cierto cuando menos, que no se halla tan distante como algunos piensan de la filosofía escocesa.



## CAPÍTULO SEGUNDO.

### Distincion esencial y primitiva entre las facultades sensitivas y el entendimiento.

Uno de los puntos fundamentales de la filosofía de santo Tomás es la diferencia radical entre los sentidos y la inteligencia. Conociendo toda la trascendencia de esta doctrina, la establece con insistencia y con no menos solidez en sus obras, señalando tambien, siempre que se le presenta ocasion, los graves errores y peligros que van envueltos en su negacion. Hé aquí algunos de sus multiplicados pasages sobre este particular.

«El sentido (1) se encuentra en todos los animales.

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 66.

Al mismo tiempo los otros animales fuera del hombre, no tienen entendimiento; lo cual se manifiesta en que no obran cosas diversas y opuestas, de la manera que lo ejecutan los agentes inteligentes, sino que obran como impulsados por la naturaleza á operaciones determinadas y uniformes en su especie; asi vemos que toda golondrina edifica el nido de la misma manera. Luego el entendimiento y el sentido no son una misma cosa.

El sentido solo conoce los singulares, pues toda potencia sensitiva conoce por medio de especies ó representaciones individuales, puesto que recibe estas especies de sus objetos en órganos corporales. El entendimiento por el contrario, puede conocer las cosas bajo una razon universal, como lo esperimentamos claramente: luego el entendimiento se diferencia de los sentidos.

El conocimiento de los sentidos no se estiende mas que á las cosas corporales; lo cual se reconocerá con toda evidencia si se tiene presente que las cualidades sensibles que constituyen el objeto propio de los sentidos, pertenecen esclusivamente á las cosas corpóreas, sin relacion á las cuales nada perciben los sentidos. Es asi que el entendimiento conoce las cosas incorpóreas, como la sabiduria, la verdad y las relaciones de los entes: luego el entendimiento se distingue de los sentidos.

Ningun sentido se conoce á si mismo, ni su accion; pues la potencia visiva, por ejemplo, no se ve á sí misma ni ve su operacion; mas el entendimiento se conoce á sí mismo y conoce que él entiende. Luego no pueden identificarse el entendimiento y los sentidos.»

Citamos á todos los encomiadores apasionados de Descartes, á todos los que le apellidan *inventor del método esperimental y psicológico;* invitamos especialmente á M. Jourdain á que nos diga de buena fé despues de leer el pasage que se acaba de trascribir, si se puede afirmar con alguna apariencia de verdad que santo Tomás no concede bastante parte á la observacion en su psicología, y que solo recurre á la observacion *rara vez y como al acaso.* Las cuatro razones aducidas aqui para probar la diferencia entre los sentidos y la inteligencia, todas ellas sin escepcion se hallan basadas sobre la esperiencia, y cada una de ellas es el desenvolvimiento de un hecho de esperiencia, ó de un fenómeno del sentido íntimo.

Por lo demas, dificil es establecer de una manera mas clara y precisa al propio tiempo que sólida y conveniente, la distincion radical y la separacion absoluta entre las facultades intelectuales y las de la sensibilidad. Esta doctrina que bien puede decirse que constituye una de las bases principales de la ideología del santo Doctor, le coloca á una inmensa distancia de todo sistema ideológico-materialista ó sensualista. ¿En qué pueden fundarse despues de esto las absurdas apreciaciones de algunos escritores, cuando consideran las doctrinas psicológicas é ideológicas de santo Tomás con tendencias al materialismo y al sensualismo? Lo repito; solo la ignorancia mas completa de su filosofía, y la costumbre demasiado generalizada, hasta entre los que pasan por ilustrados, de juzgar los escritores sin haber examinado ni consultado tal vez sus obras, pueden esplicar este fenómeno. Bástenos por ahora haber consignado la doctrina del santo Doctor, re-

servándonos señalar y desenvolver mas adelante las profundas diferencias que separan su ideología de la perteneciente á la escuela sensualista. (I.)



## CAPÍTULO TERCERO.



Existencia de las ideas intelectuales: las ideas impresas y las ideas expresas.

Pocas materias hay en la filosofía de santo Tomás, en las cuales el pensamiento del santo Doctor haya sido comprendido tan inexactamente como en la presente. Los filósofos modernos se han contentado por lo general con nombrar la teoría de santo Tomás y hacer mencion de las ideas *impresas* y *expresas* del mismo, no solo sin penetrar su pensamiento filosófico, sino sin comprender siquiera el significado literal y obvio de dichas palabras; y lo que es peor aun, tergiversando y desfigurando completamente su doctrina sobre esta materia. Vamos pues á resumir el pensamiento del santo Doctor sobre este punto importante.

La existencia de las ideas intelectuales considera- das en si mismas y prescindiendo de su naturaleza íntima, de sus condiciones y modo de existencia, puede considerarse como una verdad de sentido comun. Negar la existencia de las ideas en este sentido equivaldria á negar la existencia del conocimiento intelectual. Hasta el lenguage mismo viene en apoyo de esta asercion: la esperiencia y observacion nos enseñan que el sábio lo mismo que el hombre del vulgo, hacen entrar en su lenguage las *ideas* al referirse al conocimiento intelectual. *Tiene buenas ideas*, decimos: *tiene ideas exactas* de tal ciencia ó tal objeto: *sus palabras indican confusion de ideas*. Estas expresiones y otras análogas, revelan con toda claridad que lo que llamamos ideas significan *algo* para nosotros en el órden inteligible.

El entendimiento humano, el mas imperfecto y limitado en el órden de las inteligencias, ó sea por comparacion al entendimiento divino y al entendimiento de los ángeles, se compara como potencia puramente pasiva en órden á sus objetos: *est pura potentia in órdine intelligibili*. De aqui es que segun nos enseña la observacion de los fenómenos internos, nuestro entendimiento en su origen se halla como adormecido y privado de las ideas de los diferentes objetos á que puede alcanzar su accion, ideas que va adquiriendo sucesivamente. Ademas de la escitacion y ejercicio de las facultades sensitivas colocadas siempre en un órden inferior al órden inteligible, la pasividad inicial del entendimiento exige naturalmente alguna cosa perteneciente al órden puramente intelectual, que sacando por una parte la inteligencia del estado de pura

pasividad, contenga y envuelva al propio tiempo la razon suficiente del acto intelectual, ó sea, del ejercicio de la inteligencia en cuanto se refiere determinadamente á este ó á aquel objeto.

Porque es incontestable que el entendimiento por sí mismo está indeterminado y como indiferente para dirigir su actividad intelectual sobre este ó sobre otro objeto. Luego es preciso admitir en el entendimiento alguna cosa capaz de quitarle esta indiferencia ó indeterminacion objetiva. Ni bastaria responder á esto que la voluntad es la que mueve y determina la inteligencia al conocimiento de este ó aquel objeto, porque ademas de que la mocion ó determinacion objetiva no corresponde á la voluntad, y sí solo la mocion ó determinacion *quoad exercitium,* que podriamos llamar subjetiva, esto equivaldria á decir que la razon suficiente de la accion y determinacion objetiva del entendimiento es una cosa que se compara al mismo como su efecto y que es naturalmente posterior á su ejercicio ó acto; pues nadie nos negará que la accion de la voluntad es posterior en órden de naturaleza á la accion del entendimiento, y de aqui el axioma comun: *nihil volitum quin præcognitum.* En todo caso y aun cuando se pretendiera negar esta dependencia relativa y universal del acto de la voluntad respecto del acto del entendimiento en órden á cualquier objeto, la dificultad subsistirá siempre respecto del primer acto del entendimiento, el cual ciertamente precede á todo acto de la voluntad. Luego á lo menos respecto del primer acto intelectual y del primer objeto conocido por nuestra inteligencia, será preciso admitir fuera de la voluntad, alguna cosa capaz de quitar esa indiferencia

é indeterminacion objetiva inicial del entendimiento.

¿Se dirá acaso que el objeto mismo conocido basta para quitar al entendimiento esa indeterminacion? Pero aqui es precisamente en donde se halla el fundamento mas sólido y concluyente en favor de la teoría de santo Tomás. Todo acto de conocer envuelve necesariamente en su concepto alguna union entre la facultad que conoce y el objeto conocido: no es posible concebir siquiera el conocimiento ó consideracion de un objeto, sin que este objeto exista de alguna manera dentro de nosotros; y como dice con mucha razon santo Tomás, *cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente.*

No es menos evidente por otro lado, que en la mayor parte de nuestros conocimientos actuales, el objeto percibido no existe dentro de nosotros en sí mismo, ó sea segun el modo de ser que tiene fuera de nuestra alma. Cuando pienso sobre la naturaleza y propiedades del mármol, por ejemplo, del sol, de las estrellas, de las plantas, existe ciertamente una especie de union y union muy íntima entre estos objetos y mi pensamiento; y sin embargo ni el mármol, ni el sol, ni las estrellas y plantas, existen realmente dentro de mí. Luego entre el objeto real tal cual existe fuera del alma, y que es la cosa conocida, y el acto mismo con que se percibe dicho objeto, ó si se quiere, entre el objeto pensado y el pensamiento, es preciso admitir alguna cosa que ponga en contacto estos dos estremos y sirva de razon suficiente á la union íntima que observamos entre el acto intelectual y el objeto pensado.

Facil es comprender en vista de estas consideraciones lo que significan las ideas impresas de santo Tomás.

Ese *algo* que hace pasar al entendimiento del estado de potencialidad ó pasividad al estado de actualidad, constituyéndole en razon de principio próximo de la accion de conocer; ese *algo* que le obliga á dirigir su actividad sobre tal ó tal objeto, removiendo de él la indiferencia é indeterminacion objetiva en que se halla por sí mismo; ese *algo* que sirve de lazo misterioso entre el acto de conocer y el objeto conocido segun existe fuera de nuestra alma, es lo que santo Tomás apellida *especie ó idea impresa*, y tambien *especie ó idea inteligible*, *semejanza*, *forma del objeto conocido: species impressa*, *similitudo rei*, *forma cogniti*, *species intelligibilis*.

La esperiencia interna nos atestigua que cuando conocemos alguna cosa, nuestro entendimiento produce en sí mismo como una representacion del objeto en cuanto conocido, y como que el entendimiento *se dice y expresa á sí mismo* este conocimiento á medida que lo va adquiriendo. Hé aquí lo que santo Tomás llama *idea expresa,* apellidada tambien por él *verbum mentis, notitia*, *conceptus*, *notio*, *ratio rei. Qui autem intelligit ex hoc ipso quod intelligit*, *procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ*, *ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.* (1)

La idea impresa se llama asi porque es producida ó determinada en el entendimiento posible, ya por los objetos, ya principalmente por el entendimiento agente. La idea expresa se llama asi, porque es la *expresion inteligible* del conocimiento que corresponde al enten-

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 27 Art. 1.º

dimiento puro, y como una *palabra inteligible* con que el entendimiento se habla á sí mismo, condensando en ella su pensamiento: *verbum mentis*.

La idea impresa se compara al entendimiento como forma ó principio del conocimiento, porque por medio de ella el entendimiento sale del estado de pasividad pura respecto del objeto al cual se refiere dicha idea, y adquiere ó posée de esta manera una de las condiciones mas esenciales para su operacion. El entendimiento posible al cual pertenece propia y directamente la accion de entender segun la teoría de santo Tomás, aunque es por su misma naturaleza y esencialmente una *facultad ó fuerza* de entender, jamás llegaria sin embargo al conocimiento de ningun objeto en particular, á no ser determinado á ello por alguna cosa que la ponga en contacto y relacion con el objeto. En este sentido el entendimiento es determinado y como *informado* por la idea impresa: ni es otra cosa lo que quiere significar santo Tomás, cuando dice que la idea ó especie impresa es principio del acto de entender: *principium intelligendi*.

Asi como la idea impresa se compara el acto de entender como su principio en cierto modo, la idea expresa se compara al mismo como su término; porque, en efecto, el *verbum mentis* no solo presupone el acto del entendimiento, sino que es como su término, como efecto producido por el mismo acto; es la noticia, la idea que se ha adquirido del objeto sobre el cual se ha fijado el pensamiento. *Verbum igitur cordis*, dice el santo Doctor (1) *est ultimum quod potest intel-*

(1) *Opusc.* 11.º

*lectus in se operari.* Y esta palabra interna que es la expresion de la cosa conocida, es inseparable aun de los actos directos del entendimiento: (1) *Quod verbum, quod est expressivum rei quæ intelligitur, non est reflexum, nec actio quo formatur verbum. . . . . . est reflexa; alioquin, omne intelligere esset reflexum: verbum intellectus perficitur per actum rectum.*

La idea impresa representa el objeto antes de ser conocido, ó mejor dicho, sirve para poner en contacto al entendimiento con el objeto antes de su conocimiento actual. La idea expresa presenta al entendimiento el objeto *como conocido.* De aqui resulta otra diferencia, á saber, que la idea impresa, aun hablando del órden inteligible, no se puede llamar representacion formal y propiamente dicha del objeto, sino mas bien representacion implícita y virtual del mismo, en cuanto determina la accion del entendimiento respecto de un objeto dado; al paso que no hay inconveniente en concebir la idea expresa como representacion propia, formal y esplicita del objeto en el órden inteligible, toda vez que, como hemos dicho, es la *expresion inteligible* del objeto ya conocido y como conocido.

Tal es en resumen la teoría de santo Tomás sobre este punto: tal es su verdadero pensamiento filosófico; este y no otro el significado de sus ideas ó *especies impresas y expresas.*

«Todos los Escolásticos, dice nuestro Balmes, (2) reconocieron esta línea; pero asi ellos como muchos otros emplearon un lenguage que mal entendido, era

(1) *Ibid.*
(2) *Filos. Fund.* Lib. 4.º Cap. 4.º

muy á propósito para contribuir á borrarla. Á toda idea la llamaron imágen del objeto; esplicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que espresase el objeto, como el retrato puesto delante de los ojos ofrece á estos la imágen de la cosa retratada. Este lenguage dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar presentes á nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan á representacion propiamente dicha son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los objetos es el de la representacion imaginaria; y asi era peligroso que á esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.»

Las reflexiones que aqui emite el sabio filósofo español, son sin duda muy acertadas y verdaderas en el fondo: conviene no obstante observar que hay alguna inexactitud en atribuir á *todos los Escolásticos* la doctrina de que la idea sea una imágen ó representacion propiamente dicha del objeto, á la manera que suele atribuirse á las representaciones sensibles. Cualquiera que haya sido la exactitud del pensamiento y lenguage de los demas escolásticos, es absolutamente incontestable que santo Tomás al denominar á las ideas intelectuales, *semejanza del objeto, forma de la inteleccion, idea, especie inteligible,* y muy pocas veces *imágen del objeto,* estaba muy lejos de entender por estos

nombres, imágenes ó semejanzas propiamente dichas, ni análogas á las representaciones sensibles. En casi todas sus obras se encuentra consignada á cada paso la diferencia absoluta é insalvable entre las representaciones sensibles y las del órden inteligible; y hasta los principios y doctrinas generales que establece para señalar las multiplicadas y profundas diferencias que separan á los seres del órden sensible, de los pertenecientes al órden puramente espiritual, en el cual es bien sabido que coloca al entendimiento, sus actos y las ideas de que se sirve, bastarian por sí solas para revelar que su verdadero pensamiento sobre este punto nada tiene de comun con el de Condillac.

Si se tiene pues en cuenta el verdadero pensamiento filosófico del santo Doctor sobre la naturaleza de las ideas intelectuales, y especialmente el diferente modo de representacion de las ideas impresas y expresas: si se tiene en cuenta tambien su doctrina, que espondremos mas adelante, sobre la imposibilidad ó no existencia de representaciones sensibles propiamente dichas, *phantasmata*, para los objetos y naturalezas espirituales; si se atiende en una palabra, á la enseñanza general de su filosofía sobre las diferencias radicales, multiplicadas y absolutas que separan las cosas corpóreas de las cosas espirituales, y determinadamente las representaciones ó imágenes del órden sensible de las del órden inteligible puro; se reconocerá facilmente que el santo Doctor se hallaba muy distante de la doctrina inexacta de que habla Balmes, y que muchos le han atribuido injustamente por ignorar su verdadera teoría ideológica.

Santo Tomás pues al apellidar las ideas intelectuales

*semejanzas* ó *representaciones* de los objetos, no hace mas que aplicar ó trasladar á un fenómeno del órden puramente intelectual, los términos que tienen su significacion originaria y propia en otro fenómeno análogo de la sensibilidad; al apellidarlas *representaciones*, habla de representaciones inteligibles, es decir, de representaciones que poco á nada tienen que ver con las imágenes y representaciones del órden sensible y corpóreo. Al dar estos nombres á la idea impresa, solo quiere significar que esta sirve para poner en contacto al entendimiento con el objeto, estableciendo entre los dos la union inteligible y la comunicacion necesaria para que pueda tener lugar la inteleccion: al dar estos nombres á la idea expresa, solo quiere significar que por medio de ella el objeto *como conocido*, se constituye presente al entendimiento.

Luego es absolutamente inexacto el atribuir á santo Tomás la doctrina de las *ideas-imágines*, en el sentido que se da comunmente á esta palabra.

La frecuencia con que se ha incurrido en tan grave equivocacion, es una de tantas pruebas de la ligereza injustificable con que han procedido la mayor parte de los filósofos modernos, pretendiendo juzgar la ideología del santo Doctor sin haber estudiado á fondo sus escritos y sus doctrinas filosóficas. Esto revela tambien la necesidad de esponer y fijar, cual venimos haciendo en el presente capítulo, el verdadero pensamiento del mismo sobre esta materia; porque ya es tiempo de que desaparezcan para siempre la ignorancia, los graves errores y la incalificable inexactitud con que ha sido juzgada la ideología de santo Tomás en los últimos siglos.

Ya hé dicho antes que hay pocas materias en la filosofía del santo Doctor, en las cuales su pensamiento haya sido comprendido é interpretado de una manera mas inexacta. La verdad de esta aseveracion que me sería facil justificar con innumerables citas, se reconocerá mas de bulto y sin género de duda, al ver incurrir en notables equivocaciones sobre esto hasta á los escritores mas juiciosos y de quienes habia derecho á esperar alguna mayor exactitud y conocimiento de la ideología del santo Doctor: Hé aquí en prueba de lo dicho como se expresa la *Enciclopedia del siglo XIX*.

«Los peripatéticos (1) que referian á los sentidos el origen de todas nuestras ideas, *habian supuesto pequeñas imágenes que se desprendian de los cuerpos y se introducian por los órganos en la imaginacion*, en donde la inteligencia venia á tomarlos, espiritualizarlos y sacar asi, apropiándoselas, la materia y objeto de todos sus conocimientos. Esta es la vieja teoría de las ideas *expresas é impresas*, ó en otros términos, *de las imágenes esprimidas del objeto, y despues impresas en la inteligencia*, teoría tan célebre en las escuelas en otro tiempo.»

No sé si será posible acumular tantos y tan estraños errores en tan pocas palabras: mucho dificulto tambien que sea posible usar y atribuir á los peripatéticos en general un lenguaje mas materialista que el que les atribuyen los redactores del citado artículo. En lo que no me cabe ni puede caber duda á cualquiera que haya saludado la filosofía de santo

(1) Tom. 14. Art. *Idea. Idealis. Ideol.*

Tomás, es que en el pasage citado, entre otros muchos y muy notables errores, se atribuye implícitamente al mismo, comprendido aqui evidentemente entre los *peripatéticos*, la doctrina materialista de Demócrito con respecto á las ideas intelectuales, que el mismo santo Doctor impugna terminantemente en su Suma Teológica: (1) *Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostrás . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Democritus posuit cognitionem fierì per idola, et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales, non ponebant intellectum differre á sensu.*

No es menos indudable que en el mismo pasage se habla de las *especies expresas é impresas* de los peripatéticos, como si estos solo significaran por este nombre *las pequeñas imágenes que vienen de los cuerpos*, es decir, como si los peripatéticos y entre ellos santo Tomás, solo hubieran admitido especies ó representaciones sensibles, pero nó ideas intelectuales; convirtiendo de esta suerte al santo Doctor en sensualista, despues de haberle convertido en partidario del materialismo de Demócrito. Pero ¿que estraño es que se incurra en tales errores cuando se ignora hasta el significado obvio y material, por decirlo asi, de los nombres? Ya hemos visto que la *especie impresa* es la que es producida ó determinada en el entendimiento posible por el entendimiento agente y los objetos, al paso que la *expresa* es por el contrario pos-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Parte Cuest. 84. Art. 6.°

terior naturalmente á la impresa, posterior tambien al acto del entendimiento, y como término y efecto del mismo, asi como la *impresa* es anterior en órden de naturaleza al acto y como principio del mismo. Pero los redactores de la *Enciclopedia* afirman en tono de seguridad imperturbable, que para los filósofos de la Escuela, las *especies expresas* son *las que son sacadas ó producidas por el objeto,* las mismas que se apellidan impresas cuando son colocadas en el entendimiento.

Otro ejemplo no menos insigne de lo que dejamos consignado sobre las injustificables inexactitudes con que se ha desfigurado esta parte de la filosofía de santo Tomás, nos lo suministra el abate Antonio Genovesi, atribuyendo á los escolásticos en general, la estraña cuanto absurda doctrina de que la idea impresa es lo mismo que idea material y que solo la expresa es idea intelectual. «Los filósofos escolásticos, dice, (1) llaman *especie impresa* á la idea material, mas á la idea intelectual la llaman *especie expresa.*» Creo innecesario despues de lo espuesto hasta aqui detenerme en refutar una afirmacion tan contraria á la verdad como chocante por parte de un escritor, que si leyó las obras de santo Tomás como lo indica, debió tropezar á cada paso con la negacion esplícita y terminante de semejante afirmacion.

Por lo demas, mucho se equivocaria el que creyese que la teoría de santo Tomás sobre la existencia, naturaleza propia y condiciones de las ideas impresas y expresas, es alguna invencion gratuita, ó que no se halla en armonia con las grandes tradiciones de la

(1) *Art. Log. Crit.* Lib. 2.° Cap. 1.°

filosofía cristiana. Aqui, como en todas las cuestiones filosóficas mas trascendentales é importantes, la doctrina de santo Tomás no es mas que el desenvolvimiento científico del pensamiento de san Agustin. Hé aquí algunos de los muchos pasages que pudieramos aducir para comprobar que el pensamiento del obispo de Hipona es idéntico en el fondo al de santo Tomás sobre esta materia.

«Lo que solemos decir, á saber, que tenemos dentro de nosotros aquellos objetos que pensamos, lo decimos segun cierta imagen que tenemos impresa de los mismos.» (1) «Nuestra alma (2) conserva de una manera inmaterial en la memoria las representaciones ó semejanzas incorpóreas de los cuerpos, mediante las cuales. . . . . . juzga de los cuerpos.»

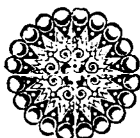
Santo Tomás afirma constantemente y enseña á cada paso en sus obras, que la idea expresa ó sea el *verbum mentis, notio rei,* acompaña siempre y sigue á la inteleccion, y que es como un efecto y parto de la accion del entendimiento: (3) *Verbum igitur cordis,* dice, *est ultimum quod potest intellectus in se operari. . . . . . . Semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur,*

San Agustin enseña á su vez la misma doctrina, y para él lo mismo que para santo Tomás, la *notitia ó verbum mentis,* acompaña y sigue la accion del entendimiento, como una produccion del mismo. *Quæ autem reperiuntur,* nos dice, (4) *quasi pariuntur: unde*

(1) *In psalmum* 139.
(2) *Epist.* 149. Cap. 16.
(3) *Opusc.* 11.°
(4) *De Trinit.* Lib. 9. Cap. 12.

*proli similia sunt; ¿ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi jam erant res quas quærendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus.*

*Conceptam rerum veracem notitiam,* (1) *tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus.*



(1) *Ibid.* Cap. 7.

## CAPÍTULO CUARTO.



### Las ideas y el acto intelectual.

«El que conoce alguna cosa, dice santo Tomás, (1) en cuanto ser inteligente, dice órden á cuátro cosas, á saber; á la cosa que es entendida, á la especie intelectual mediante la cual el entendimiento se pone en acto, á la accion misma de entender, y al concepto del entendimiento. Este concepto se distingue de las tres cosas sobredichas y tambien de la cosa entendida, puesto que esta existe muchas veces fuera del entendimiento, al paso que el concepto del entendimiento existe dentro del mismo entendimiento. . . . . . Se distingue tambien de la especie inteligi-

(1) *Quæsts. Dispæ. De Pot.* Cuest. 8.ª Art. 1.º

ble; porque la especie inteligible mediante la cual el entendimiento se constituye en acto se considera como principio de la accion del entendimiento, puesto que todo agente obra en cuanto está en acto, y en acto se constituye por alguna forma que sea principio de la accion. Se distingue ademas de la misma accion del entendimiento; porque el dicho concepto se considera como término de la accion de entender y como un producto formado por la misma, *quasi quoddam per ipsam constitutum;* pues el entendimiento forma con su accion la definicion de la cosa, y la proposicion afirmativa ó negativa en órden á la misma.

Este concepto de nuestro entendimiento en nosotros, se llama propiamente *verbum*, y esto es lo que significamos con la palabra esterior; pues esta palabra esterior ni significa la especie intelectual, ni el acto del entendimiento, sino la concepcion del entendimiento mediante la cual esta palabra esterior se refiere al objeto mismo real. Este concepto ó *verbum* mediante el cual nuestro entendimiento conoce las cosas distintas ó puestas fuera de él, tiene su origen de una cosa, y representa otra: procede del entendimiento por medio de su acto, pero es representacion de la cosa conocida.»

Este magnífico cuanto profundo pasage en el cual santo Tomás resume y condensa en cierto modo todo su pensamiento sobre la necesidad, existencia y naturaleza de las ideas, prueba evidentemente que en la teoría del santo Doctor, es preciso admitir algun modo de distincion real entre las ideas y el acto intelectual. Las diferencias que aqui señala entre la *especie inteligible,* que es la idea impresa, y la con-

cepcion ó *verbum* del entendimiento, que es la idea expresa, y luego de unas y otras con respecto á la accion misma de entender, *ipsum intelligere,* bastan para reconocer esto sin que sea necesario recurrir á otros pasages del mismo, en que profesa terminantemente esta misma doctrina.

Ni es menos incontestable que esta doctrina es altamente conforme á la razon y á la observacion de los fenómenos internos. Cuando decimos que un hombre posée tal ó cual ciencia, concebimos que en este hombre existe realmente alguna cosa que no existe en otro que carece de la misma ciencia; y esto no solo se verifica respecto de la consideracion actual del objeto ú objetos de tal ciencia, sino tambien respecto de la consideracion ó conocimiento habitual. Al hablar de un hombre que posée conocimientos especiales en una ciencia, concebimos que aun mientras su pensamiento se fija sobre objetos que nada tengan que ver con esta ciencia y hasta cuando el sujeto suspende todo acto intelectual científico, como acaece durante el sueño, posée sin embargo alguna realidad ó perfeccion de que carece el que carece de esos conocimientos y hasta ignora tal vez el nombre y objeto de tal ciencia. Ahora bien: si las ideas se identifican absolutamente con el acto mismo del entendimiento, dificil es señalar esa perfeccion ó realidad que constituye la ciencia y que persevera en el sujeto cuando cesa en este toda accion intelectual relativa al objeto de una ciencia dada.

¿Dirémos por ventura que el químico, ó el metafísico pierde las ideas que posée relativamente á estas ciencias, cuando se ocupa en la consideracion

de objetos estraños á las mismas, ó cuando se entrega al sueño? Semejante afirmacion, que ciertamente no se presenta como la mas conforme ni con el lenguaje ni con el sentido comun, como tampoco con la observacion psicológica, es sin embargo una consecuencia inevitable en la hipótesis de que las ideas y el acto del entendimiento son una misma cosa.

Si bien se reflexiona, el origen de esa persuasion general y de esa verdad como instintiva que nos obliga á reconocer la necesidad y existencia de las *ideas*, se halla en la misma conciencia íntima y universal que nos presenta el conocimiento intelectual como un acto esencialmente unitivo. Pero el objeto no siempre se halla unido realmente al entendimiento ni se encuentra en el alma misma, segun su modo propio de existir; porque como dice muy bien san Agustin, *non enim omnino ipsa corpora in anima sunt cum ea cogitamus, sed eorum similitudines:* y de aqui la necesidad de las ideas intelectuales que haciendo presente el objeto al entendimiento en el órden inteligible, ponen en comunicacion el acto de la inteligencia con el objeto mismo real. Luego si este acto es distinto realmente del objeto pensado, tambien debe serlo de la idea que le pone en contacto con este objeto, y que es este mismo objeto en el órden inteligible: *objectum in esse intelligibili.*

El eminente metafísico Suarez cuyos escritos filosóficos son dignos de que los verdaderos sabios y los amantes de la alta filosofía los consultasen con mas frecuencia, resume con su acostumbrada profundidad la doctrina de los Escolásticos y en especial de santo Tomás sobre esta materia. En las palabras del mismo

que vamos á trascribir, se hallan condensadas las principales razones, fuera de las que ya quedan consignadas, en que el santo Doctor se apoya para admitir alguna distincion real entre la idea y el acto del entendimiento: porque el filósofo granadino no hace mas que esponer y desenvolver la teoría de santo Tomás sobre las ideas.

«Puede servir de razon *á priori* para esto, (1) que nuestro modo de conocer se verifica por la asimilacion del cognoscente á la cosa conocida: asi es que cuando se conoce un objeto, como que es traido dentro del cognoscente, segun cualquiera puede esperimentar en si mismo cuando conoce. Luego por razon de esta asimilacion, es necesario que el objeto que se conoce se una al cognoscente, á fin de que de esta manera se pueda realizar la asimilacion actual ó el conocimiento. Luego siendo imposible unas veces, y otras desproporcionada la union real entre la potencia y el objeto, será preciso admitir una union inteligible, la cual se verifica por medio de la especie ó idea que hace las veces del objeto . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

«Se infiere de lo dicho, ser falso que el entendimiento sea determinado suficientemente por las representaciones sensibles. En primer lugar, porque la representacion sensible, siendo como es material, y existiendo en una facultad de un órden inferior, no puede ser suficiente para la operacion espiritual de la potencia superior. Por otra parte, la representacion sensible no puede determinar al entendimiento como forma

---

(1) *De Anim.* Lib. 3.° Cap. 1.°

inherente en el mismo, porque es material; ni tampoco como objeto, porque el entendimiento no conoce las cosas en la representacion sensible; ni tampoco finalmente como cooperante á la accion del entendimiento, porque siendo material, no puede cooperar á un acto espiritual.

En tercer lugar, el entendimiento es una facultad de órden diferente ó superior á toda facultad del órden sensible: luego debe tener en su órden propio todas las cosas necesarias para el acto de conocer: estos requisitos son la potencia y el objeto unido á ella: luego las posée en su propio órden espiritual; esa union se hace por medio de las ideas: luego tiene especies propias distintas de las representaciones sensibles. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Por último; ó nuestro entendimiento es capaz de especies inteligibles ó no; si se dice lo primero; luego las recibirá en sí, á no ser que queramos admitir el absurdo de que mientras está en el cuerpo carece siempre de su forma natural y su perfeccion necesaria: si no es capaz; luego separado del cuerpo, no podrá naturalmente recibir las especies inteligibles ó ideas, y por consiguiente ni entender naturalmente, puesto que en este estado de separacion no existen las representaciones sensibles que puedan determinar su accion.»

Puede decirse tambien que hasta la dificultad misma que esperimentamos en el conocimiento é investigacion de las cuestiones relativas á las ideas, viene en apoyo de la doctrina de santo Tomás y le sirve hasta cierto punto de contraprueba. Apesar de la mayor oscuridad que acompaña generalmente á los conocimien-

tos que poseemos por reflexion relativamente á los conocimientos directos, es incontestable sin embargo, que entre estos objetos conocidos por reflexion, ninguno se nos presenta con tanta claridad como el acto mismo intelectual. Bien sea porque este acto es el primer objeto en el órden de sus conocimientos por reflexion, ya sea mas bien porque tengamos intuicion del mismo, es lo cierto que le conocemos con mayor perfeccion y claridad que á ninguna de las otras condiciones internas del conocimiento intelectual. ¿Sucede lo mismo con las ideas? De ninguna manera. Ni su presencia en la conciencia íntima es tan perfecta y clara como la del acto intelectual, ni tenemos intuicion inmediata de las mismas, ni el conocimiento que de las ideas poseemos, alcanza aquel grado de claridad y perfeccion que observamos respecto del acto intelectual. En confirmacion de esto basta echar una ojeada sobre esa variedad de cuestiones, difíciles, intrincadas, insolubles, relativas á esta materia, que han ocupado y seguirán ocupando siempre la atencion de los filósofos, sin que probablemente lleguen jamás á ponerse de acuerdo ni siquiera en puntos parciales del problema. Luego la oscuridad misma que reina en las cuestiones que se refieren á la naturaleza propia de las ideas y la dificultad é imperfeccion que esperimentamos en su conocimiento, á lo menos por comparacion al acto intelectual, indica evidentemente que no hay identificacion real y absoluta entre estas dos cosas.

Debe tenerse presente sin embargo, que cuando santo Tomás admite una distincion real entre la idea y la accion misma del entendimiento, no habla de la dis-

tincion real que existe entre dos seres completos y separables el uno del otro: de manera que la idea y el acto intelectual no se distinguen entre sí *tanquam res á re,* sino mas bien *tanquam modus á re;* porque en efecto, la idea es una modificacion del entendimiento y como un modo de ser del acto intelectual, inseparable naturalmente del mismo. Por eso dice el mismo santo Doctor hablando de la idea expresa ó *verbum mentis:* (1) «*Non enim est de essentia intellectus, sed est quasi passio ipsius. Non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto.*»

Tampoco debe perderse de vista que esta distincion real entre la idea y el acto, puede considerarse como una cuestion relativamente secundaria, y es independiente en cierto modo de la doctrina consignada en el capítulo anterior. Esta doctrina constituye, por decirlo asi, la base y el fondo del pensamiento filosófico de santo Tomás en esta materia, y cualquiera que sea el modo de distincion que se quiera establecer entre las ideas y el acto del entendimiento, no por eso perderá nada de su importancia y solidez la doctrina del mismo en órden á la necesidad, existencia, naturaleza, condiciones y diferencias de las representaciones sensibles, y de las ideas impresas y expresas.

(1) *Ibid.*

## CAPÍTULO QUINTO.



### Teoría general del entendimiento humano.

Varias veces hemos tenido ocasion de observar que una de las diferencias principales que santo Tomás establece entre las facultades intelectuales y las de la vida vegetativa y sensible, es la dependencia en que se hallan de órganos corpóreos las facultades perceptivas pertenecientes á la sensibilidad, al paso que las del órden puramente intelectual pueden ejercer sus actos sin necesidad de semejantes órganos. Este fenómeno psicológico atestiguado por la conciencia íntima, esta verdad fundamental en la filosofía de santo Tomás, al propio tiempo que constituye una de las bases mas sólidas de la demostracion *á priori* en psicología é

ideología, es una consecuencia necesaria de la elevada y filosófica teoría del mismo sobre el origen y naturaleza de la razon humana.

Ya hemos visto al esponer la teoría del santo Doctor sobre las ideas divinas, que todos los seres criados pueden llamarse imitaciones de la naturaleza divina, en el sentido de que cada uno de ellos es como la realizacion de alguna de las infinitas ideas-tipos contenidas en la esencia de Dios. Sin embargo, en esta escala se encuentra un órden de seres que se hallan separados de todos los demas por una distancia casi infinita. Tales son los seres dotados de inteligencia, los cuales por razon de esta inteligencia no solo son imitaciones de la naturaleza divina bajo la razon genérica de ser, de sustancia y de viviente como los otros seres, sino que son una participacion de la esencia divina considerada segun la perfeccion última y en su especie: *secundum speciem*. De aqui es que las demas criaturas inferiores solo representan la esencia divina *per modum vestigii*, pero á los seres inteligentes conviene esta representacion *per viam imaginis*.

Pero este modo de representacion solo conviene á los seres inteligentes por parte de esta misma inteligencia y nó por parte de las demas perfecciones ó propiedades que entran en su naturaleza. Por eso santo Tomás dice, que *in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes ejus, per modum vestigii.*

Asi pues la inteligencia del hombre es una participacion de la inteligencia divina, la razon humana es una imagen de la razon divina, la luz de nuestro entendimiento es una derivacion de la luz increada. Hé

aquí el pensamiento de santo Tomás sobre la naturaleza y elevacion de la razon humana, y hé aquí tambien porqué el hombre como ser inteligente, se halla colocado en la escala de los seres á una distancia inmensa de todos los seres no inteligentes, cualquiera que sea su perfecion. Colocado en las inmediaciones del trono de Dios y tocando con una mano, por decirlo asi, los límites de la esfera de la luz intelectual increada, el hombre lleva en su razon el sello de la inteligencia divina; la luz intelectual que lleva dentro de sí es una impresion de la primera verdad, se desenvuelve y desarrolla por esta verdad, y en ella y por ella se *forma* y alcanza su última perfeccion. *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur.* (1) *Ipsum lumen intellectus nostri, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ.* (2) *Rationalis mens formatur immediate á Deo; vel sicut imago ab exemplari; quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat.* (3)

Esta grande elevacion de la razon humana, esta sublimidad de origen y de naturaleza, esta perfeccion subjetiva del entendimiento humano, se halla en relacion armónica con su perfeccion objetiva. Nada hay en efecto que no se halle contenido dentro de la esfera á que puede llegar la accion de nuestra inteligencia. Lo infinito y lo finito, el ser sustancial y el accidental, el tiempo y la eternidad, los cuerpos y los espíritus, el

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 81. Art. 5.º
(2) *Ibid.* Cuest. 88 Art. 3.º ad 1.m
(3) *Ibid.* Cuest. 106. Art. 1.º ad 3.m

órden sensible y el inteligible, el ser real y el posible, Dios y las criaturas; todo se halla bajo el dominio de nuestra inteligencia; á todo estiende su accion: y es que, como dice con su acostumbrada profundidad filosófica santo Tomás, el entendimiento tiene por objeto propio la razon comun de ente: *intellectus autem respicit suum objectum secundum rationem entis*: asi es que todo lo que participa de alguna manera la razon de ser y de verdad, se halla contenido dentro del círculo de su perfeccion objetiva: *cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet, secundum rationem entis et veri.* (1) *Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet, ens et verum.*

*Intellectus* (2) *est cognoscitivus omnium entium. Est enim proprium objectum intellectus* (3) *ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quidquid enim esse potest, intelligi potest.*

Y nótese bien; en la magnífica cuanto filosófica teoría de santo Tomás, la perfeccion objetiva de nuestro entendimiento se halla en completa armonia con su perfeccion subjetiva, y en esta relacion armónica de la razon objetiva con la razon subjetiva de nuestra inteligencia y en la nobleza y elevacion de su origen, es donde debe buscarse la razon suficiente de esa grandeza y dignidad del espíritu humano celebradas á porfía y con notable entusiasmo por los genios mas eminentes de todos los siglos.

«Su grandeza es real, dice el ilustre Fenelon, (4)

---

(1) *Ibid.* Cuest. 87 Art. 4.° ad 1.m

(2) *Sentent.* Lib. 3.° Dist. 14.ª Art. 1.° Cuest. 2.ª

(3) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 98.

(4) Trat. de la Exist. de Dios Cap. 50.

Reune sin confusion lo pasado con lo presente, y penetra por medio de sus razonamientos hasta en lo porvenir. Tiene la idea de los cuerpos y la de los espíritus. Tiene la idea del mismo infinito, porque afirma de él todo lo que le conviene y niega de él lo que no le conviene. Decidle que el infinito es triangular: os responderá sin hesitacion que lo que no tiene límites no puede tener figura alguna. Pedidle que os señale la primera de las unidades que componen un número infinito: os responderá al punto que no puede haber ni principio, ni fin, ni número en lo infinito, porque si se pudiera señalar en él una primera ó última unidad, se podria añadir alguna otra unidad á esta, y por consiguiente aumentar el número.»

¡«Que el espíritu del hombre es grande! (1) Lleva en sí de qué maravillarse, y con que sobrepujarse infinitamente á sí mismo. Las ideas son universales, eternas é inmutables. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .Estas ideas sin límites no pueden variar jamás, ni borrarse en nosotros, ni ser alteradas. Son el fondo mismo de la razon. Es imposible, cualquiera que sea el esfuerzo que se haga, llegar á dudar jamás seriamente de lo que estas ideas nos representan con claridad. Por ejemplo; yo no puedo entrar en seria duda para saber si el todo es mayor que una de sus partes; si el centro de un círculo perfecto se halla igualmente distante de todos los puntos de la circunferencia.»

Sin embargo, la parte brillante de nuestro entendimiento se halla como oscurecida y contrapesada

(1) *Ibid.* Cap. 52.

hasta cierto punto por la parte flaca y defectuosa del mismo. Próximo por un lado á Dios, cuya luz y cuyas ideas se reflejan sobre nuestra inteligencia como participacion que es de las razones eternas, se halla cubierto por otro lado de oscuridad y de sombras. La elevacion de su origen y la universalidad y amplitud de su objeto, no se hallan en proporcion absoluta con la energía y eficacia de su actividad. Aunque colocado sobre todos los seres materiales y superior casi infinitamente á todo el órden sensible, ocupa sin embargo el último grado en la escala de los seres intelectuales. La razon del hombre sin dejar de ser una participacion de la Razon divina, y un destello de la luz increada é infinita como la inteligencia de los ángeles, no es una participacion tan perfecta é inmediata como la de estos, y colocada á mayor distancia del centro intelectual comun, no refleja con tanta vivacidad como las inteligencias angélicas la luz y las ideas divinas.

De aqui es que mientras el entendimiento de los ángeles se halla siempre en accion, ya porque tienen intuicion inmediata de su propia sustancia, ya porque teniendo en sí mismos ideas innatas de los objetos, no necesitan elaborar estas ideas, ni recibirlas sucesivamente, ni ser escitados por la accion de la sensibilidad como el hombre, este, ademas de hallarse en un estado de adormecimiento y de pasividad inicial por sí mismo y en el origen de su desarrollo intelectual, se vé precisado á elaborar trabajosamente, por decirlo asi, sus ideas y conocimientos, sin que le sea dado llegar á la posesion de la ciencia sino de una manera paulatina y sucesiva. Aquí es donde se halla el ver-

dadero origen y la esplicacion filosófica de esta oscuridad intelectual que encontramos al lado de la elevacion de su origen y de su objeto, de esa debilidad é impotencia que encontramos al lado de su poder y energía, de esos multiplicados errores, de esas dificultades insuperables con que tropezamos á cada paso en el camino de la verdad y de la ciencia, de esa ignorancia y de esas tinieblas que hallamos en nuestro espíritu al lado de sus brillantes resultados y de sus grandes concepciones científicas.

Santo Tomás encerró toda esta doctrina en una sola palabra, en una de aquellas palabras tan admirables por su sencillez y precision científica, como por la profundidad filosófica que envuelven: *Intellectus humanus est pura potentia in ordine intelligibili.* El entendimiento humano es una pura potencia en el órden inteligible: y es por eso que nuestro espíritu no tiene intuicion inmediata de su sustancia y esencia como los ángeles: y es por eso que aun de sus propios actos no posée intuicion sino á condicion de haber dirigido previamente su actividad sobre algun otro objeto: y es por eso que encuentra tantas dificultades y se ve como rodeado de tinieblas y oscuridad cuando trata de conocerse á sí mismo y las condiciones de su actividad intelectual; y es por eso tambien, que careciendo al principio de actos y de objetos, necesita ser escitado por la accion de las facultades sensitivas y adquirir sucesivamente sus ideas: *Intellectus humanus est pura potentia in ordine intelligibili.* Hé aquí un pensamiento profundo que envuelve la esplicacion científica y la razon *á priori* de ese fenómeno, atestiguado no menos por la historia de la filosofía que por

la conciencia humana: hé aquí la esplicacion filosófica de esa debilidad é impotencia de la razon del hombre que hallamos siempre asociadas á su grandeza, su poder y su dignidad.

No es posible contener la admiracion en presencia de esa teoría de la razon humana tan brillante, tan sólida, tan elevada, tan sublime y tan completa. No es posible dejar de admirar esa teoría que nos señala como con el dedo la razon de ser y el verdadero origen de esa mezcla misteriosa de grandeza y debilidad, de fuerza y de flaqueza, que la esperiencia y el sentido íntimo de acuerdo con la historia nos revelan en la razon humana.

Pero hay mas aun: santo Tomás despues de haber analizado el lado brillante y el lado oscuro de la razon humana; despues de señalar el origen de su elevacion y poderío, y el origen tambien de sus flaquezas y sus miserias; despues de desarrollar la teoría completa de la razon, que se presta á las mas importantes aplicaciones, sintetiza toda esa grande teoría en una de aquellas palabras sencillas y fecundas á la vez de que él solo posée el secreto. «La razon humana nos dice, es una participacion de la inteligencia increada: una impresion en nuestras almas de la luz divina.» Esa razon humana que tropieza á cada paso en el camino de la verdad: esa razon humana sujeta á mil contradicciones y miserias: esa razon humana que se reconoce llena de sombras y oscuridades, es la misma razon humana que realiza esploraciones y descubrimientos que revelan un poder sobre todo poder humano; es la misma razon humana que despues de haber penetrado las alturas incomensurables del cielo

y las profundidades de la tierra, se lanza fuera del mundo de los cuerpos para recorrer todas las gradaciones y armonías de la verdad. ¿Y sabeis porque? Porque esa razon humana es solo *una impresion, una participacion:* hé aquí el origen de su debilidad. Pero es una participacion de *la inteligencia increada*, una impresion de *la luz divina* en nuestras almas: hé aquí el origen de su grandeza. Cuanto han escrito sobre este punto todos los grandes pensadores; toda la historia, en fin, de la razon humana con sus grandezas y sus miserias, con su poderío y con su flaqueza, todo se halla concentrado en esa palabra sencilla, pero de sentido profundamente filosófico: *Participatio luminis increati: impressio divini luminis in nobis.*



## CAPÍTULO SESTO.

### El entendimiento posible y el entendimiento agente: La razon y la inteligencia.

«Puesto que observamos, dice santo Tomás, (1) que el hombre unas veces entiende actualmente y otras se halla en potencia respecto de esta accion, es necesario concebir en el hombre algun principio intelectual que sea potencia ó facultad para todos los objetos inteligibles: y este principio es el que llama el Filósofo entendimiento posible. Es preciso que este entendimiento posible, se halle en potencia en órden á todas las cosas capaces de ser conocidas por el hombre, con facultad de recibirlas, pero careciendo

(1) *Quæst. Dispæ. De Spir. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 2.º

originariamente de las mismas. Porque todo lo que es capaz de recibir una cosa, debe estar en potencia respecto de ella en cuanto se supone que carece de la misma; asi es que vemos que la pupila que es capaz de recibir todos los colores, carece por lo mismo de todo color. El hombre tiene la facultad ó aptitud para entender y pensar sobre todas las naturalezas sensibles: luego es preciso que su entendimiento posible carezca de toda naturaleza y materia sensible, y asi es necesario tambien que no tenga ningun órgano corpóreo. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Por esta demostracion del Filósofo se escluye la opinion de los antiguos filósofos que afirmaban que el entendimiento no se diferencia de las facultades sensitivas; y en general se escluye la opinion de todos los que afirmaron que el principio inteligente en el hombre, es alguna forma ó fuerza mezclada con el cuerpo, como otras formas ó fuerzas materiales.»

Estas palabras no necesitan comentario alguno, y por ellas se reconoce facilmente que el *entendimiento posible* no es otra cosa mas que la inteligencia humana, en cuanto que considerada en sí misma y originariamente, se halla en potencia en órden á sus actos, es decir, en órden al desenvolvimiento de su actividad, y á la adquisicion ó recepcion de las ideas y objetos inteligibles. Lejos de ser una concepcion arbitraria ó gratuita, esta doctrina se halla en completo acuerdo con la esperiencia y observacion psicológica, segun indica el mismo santo Tomás.

Nadie puede poner en duda, en efecto, sin contradecir abiertamente el testimonio del sentido íntimo, que nuestra inteligencia se halla al principio pri-

vada de todo acto y como adormecida, necesitando cierto desarrollo por parte de los órganos del cuerpo, no menos que el ejercicio y escitacion de las facultades sensitivas, para ponerse en accion y ejercer sus funciones intelectuales. Tampoco puede ponerse en duda que estos actos y funciones, no se ejercen sino á condicion de la adquisicion y recepcion en el entendimiento de las ideas intelectuales, mediante las cuales se verifica ël conocimiento de los objetos, y que esta adquisicion y recepcion se realizan sucesivamente, entrando, por decirlo asi, los objetos en la inteligencia unos despues de otros. Luego el *entendimiento posible* de santo Tomás, es una doctrina admitida generalmente en toda filosofía racional, y en realidad solo pueden rechazarla los partidarios rígidos y absolutos de las ideas innatas, ó los entusiastas discípulos de Descartes, que pasando por encima del sentido comun y del testimonio de la conciencia hacen consistir la esencia del alma humana en el pensamiento actual.

Toda vez que el entendimiento posible exige condiciones determinadas para pasar del estado de potencia á la inteleccion actual, y puesto que carece por sí mismo de las ideas sin las cuales no se realiza este tránsito al pensamiento actual, teniendo solo de sí receptividad de todos los objetos inteligibles, *potentia ad omnia inteligibilia,* será preciso admitir en la misma inteligencia, alguna fuerza activa capaz de influir en este entendimiento posible determinando su tránsito del estado de potencia al estado de accion, suministrándole las ideas, ó si se quiere, los objetos inteligibles á los cuales se refiere esta accion. Esta fuerza activa

del órden inteligible, es lo que santo Tomás llama *entendimiento agente*.

Aqui es preciso hacer una observacion importante para evitar graves errores y equivocaciones. El que fijándose sobre las denominaciones de *posible* y de potencia *pasiva* que santo Tomás concede á la facultad receptiva de las ideas intelectuales, ó sea al entendimiento posible, creyese que dicho entendimiento es una facultad puramente pasiva, una mera receptividad de las ideas, incurriria ciertamente en una grave equivocacion. Estas denominaciones solo corresponden al entendimiento con relacion á su objeto: porque este entendimiento *recibe* las ideas intelectuales, se llama potencia pasiva, que equivale aqui á facultad *receptiva:* porque es capaz de recibir, conocer ó pensar sobre todo objeto inteligible, se llama entendimiento *posible*. Empero este mismo entendimiento considerado en si mismo y subjetivamente, por decirlo asi, es una potencia mas bien activa que pasiva, como principio que es de la accion intelectual, la cual es una accion real procedente de esa facultad ó fuerza vital que llamamos entendimiento.

Esta observacion que no deben perder de vista si quieren evitar equivocaciones trascendentales, los que pretendan estudiar y comprender la psicología é ideología de santo Tomás, fue ya consignada por el mismo santo Doctor. *Non enim distinguitur potentia activa á passiva, ex hoc quod habet operationem; quia cum cujuslibet potentiæ animæ, tam activæ, quam passivæ, sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad*

*potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem é converso se habeat ut agens et movens, sic erit potentia passiva. . . . . . . . Circa intellectum vero, aliqua potentia est activa, aliqua passiva, eo quod per intellectum, intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis: et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu: et sic intellectus possibilis erit potentia passiva.* (1)

Las reflexiones que anteceden nos conducen á señalar una equivocacion muy notable sobre este punto en que incurrió el conde de Maistre. Al hablar el ilustre escritor de santo Tomás y de su teoría sobre el entendimiento humano y las ideas, se expresa en los siguientes términos:

«Pero oidle hablar en seguida sobre el entendimiento y las ideas. (2) Distinguirá cuidadosamente el *intelecto pasivo*, ó esta potencia que recibe impresiones, del *intelecto activo*, (que llama tambien *posible)* de la inteligencia propiamente dicha que razona en las impresiones.»

Aparte de la oscuridad de lenguaje que lleva consigo este pasage y de la denominacion un poco estraña por cierto que se da aqui al entendimiento, contiene tres inexactitudes á cual mas graves, y que pueden dar origen á que se forme concepto muy equivocado del pensamiento de santo Tomás sobre esta materia. La primera es el suponer que el entendimiento ó *intelecto* pasivo que recibe las impresiones de los objetos, pertenezca al órden in-

(1) *Quæst. Dispr. De Verit.* Quest. 16. Art. 1.º ad 13.m
(2) *Velad. de S. Peters.* Vela. 2.ª

telectual y sea como una parte ó manifestacion de lo que llamamos propiamente entendimiento ó razon humana. Veremos mas adelante, que para santo Tomás, el *entendimiento pasivo* nada tiene que ver con la razon ó entendimiento humano, puesto que no es mas que un nombre que se da algunas veces á uno de los sentidos internos; y es bien sabido que segun sus principios psicológicos, toda facultad sensible se halla colocada á una distancia inmensa por debajo del entendimiento.

El confundir é identificar el *intelecto activo* ó sea el entendimiento agente con el entendimiento posible, es la segunda inexactitud que encierra el citado pasage. Basta recordar lo que dejo consignado en este mismo capítulo, para reconocer que el entendimiento agente y el posible son dos facultades, ó mejor dicho, dos manifestaciones distintas del entendimiento. Y de aqui tambien la tercera inexactitud de nuestro escritor, cuando supone que la inteligencia propiamente dicha se distingue del *intelecto activo y posible*. En la teoría de santo Tomás el entendimiento agente y el entendimiento posible, lejos de ser distintos de la inteligencia ó razon humana, son la misma razon humana, constituyen la inteligencia del hombre, constituyen lo que llamamos entendimiento ó potencia intelectual, y esa doble denominacion solo expresa un doble aspecto de la misma potencia; esos dos nombres significan dos funciones ó manifestaciones diferentes de la inteligencia humana.

No es solo el conde de Maistre el que incurrió en notables inexactitudes sobre la materia que nos ocupa; son muchos los ejemplos que se pudieran aducir de

apreciaciones mas inexactas aun que las del ilustre autor de las *Veladas,* emitidas por toda clase de escritores sin escluir aquellos de quienes habia derecho para esperar que en atencion á sus condiciones y á la clase de estudios especiales que han formado su nombre, hubieran espuesto y apreciado de una manera mas exacta y cabal estas doctrinas. Sirva de ejemplo el autor de las *Investigaciones sobre el entendimiento humano:* véase como se expresa el principal representante de la escuela escocesa: (1)

«Aristóteles opinaba que la materia puede existir sin forma; pero no creia que las formas pudiesen existir sin la materia. Enseñaba sin embargo al propio tiempo, que no puede haber ni sensacion, ni imaginacion, ni inteleccion, sin la presencia en el espíritu de *formas, de fantasmas,* ó de *especies* de las cosas; . . . . . . . La doctrina de sus discípulos fue mas esplícita aun; afirmaron claramente que estas especies inteligibles y sensibles, emanan de los objetos y vienen á imprimirse en el entendimiento pasivo, en cuyo seno son percibidas por el entendimiento agente. Esta opinion fue universalmente admitida, mientras reinó la filosofía peripatética.»

Dificil nos parece reunir tantas afirmaciones falsas y tantas inexactitudes en tan pocas palabras. Los que sigan con atencion el desenvolvimiento de la teoría ideológica de santo Tomás que constituye la materia de este libro, facilmente podrán convencerse de ello. Séanos permitido entre tanto llamar la atencion del lector sobre algunas de esas inexactitudes.

(1) *OEvres compl.* Tom. 2.º Cap. 7.

1.ª Tan lejos estaba Aristóteles de opinar que la materia puede existir sin la forma, que precisamente uno de los puntos cardinales de su teoría sobre los principios constitutivos de los cuerpos, es que la materia no puede existir de ninguna manera sin la forma, afirmacion que, por otra parte, es una consecuencia necesaria y lógica de la expresada teoría. Por lo que hace á sus discípulos, es decir, los Escolásticos, sobreentendidos aqui evidentemente por Reid, no solo convenian con Aristóteles en este punto, sino que muchos de ellos añadian que la existencia de la materia prima sin forma alguna, envuelve contradiccion, y que por consiguiente no se halla al alcance de la omnipotencia divina.

2.ª Tanto Aristóteles como sus discípulos los Escolásticos admitian, no solo la posibilidad, sino la realidad de formas existentes sin la materia. Y ciertamente que los Escolásticos y con especialidad santo Tomás, mal podrian negar la existencia de formas sin materia, cuando por una parte apellidan formas, no solo al alma racional sino tambien á los ángeles, y por otra parte afirmaban y demostraban, que tanto estos como aquellas son sustancias espirituales, inmortales, independientes de la materia y subsistentes por si mismas.

3.ª Las formas de que hablaban Aristóteles y los Escolásticos al tratar de la posibilidad y existencia de la materia sin la forma y de esta sin aquella, son las formas que llamaban sustanciales, muy distintas por cierto y que nada tienen que ver con las *formas* sensibles é inteligibles de que hablaban al tratar del conocimiento sensible é intelectual. Es por lo tanto una

inexactitud el confundir las unas con las otras, como parece hacerlo el filósofo escocés.

4.ª La doctrina de los que Reid llama discípulos de Aristóteles, es decir, de los Escolásticos, lejos de ser mas esplícita que la de aquel en el sentido sensualista que supone el antiguo profesor de Glascow, puede y debe decirse que sucede todo lo contrario; porque la verdad es, que la mayor parte de los Escolásticos modificaron mas ó menos en sentido espiritualista, las teorías de Aristóteles sobre las facultades del alma y conocimiento intelectual.

5.ª Cuando el gefe de la escuela escocesa afirma que los Escolásticos enseñaron *claramente*, que las especies tanto sensibles como inteligibles emanan de los objetos, se expresa de una manera muy inexacta y ocasionada á error. Si se habla de los Escolásticos en general, lo mas que puede concederse es que muchos de ellos admitian especies sensibles que emanan de los objetos; pero en órden á las especies inteligibles, lejos de hacerlas emanar inmediatamente de los objetos, como parece indicar Reid, afirmaban precisamente por el contrario, que estas especies ó ideas, debian su origen al mismo entendimiento que las elaboraba con las representaciones de los objetos suministrados por la imaginacion. Esto hablando de los Escolásticos en general: que si nos concretamos á algunos de ellos y particularmente á santo Tomás, ya hemos visto que el santo Doctor no admite esa *emanacion* de especies sensibles de los objetos; y lo que es mas, veremos en lo sucesivo, que segun su teoría ideológica, adquirimos y poseemos muchas ideas, que no proceden ni menos *emanan* de los objetos, ni siquiera de una manera mediata.

6.ª Prescindiendo de la inexactitud que envuelve la denominacion de *pasivo* dada al entendimiento posible, es completa y absolutamente falso, que los discípulos de Aristóteles hayan enseñado nunca que el entendimiento agente, ó activo, como le apellida nuestro filósofo, sea el que percibe las especies inteligibles en el entendimiento posible. Tan lejos se hallaban los Escolásticos de semejante afirmacion, que precisamente todos á una voz confiesan y afirman que el percibir y conocer las cosas, es la funcion y acto propio y esclusivo del entendimiento posible; asi como la funcion esclusiva y acto propio del entendimiento agente, es formar, elaborar ó abstraer las *especies inteligibles,* ó ideas que se reciben en el entendimiento posible. De manera que mientras el principal representante de la escuela escocesa atribuye á los Escolásticos la opinion de que las especies ó ideas son recibidas primero en el entendimiento posible, y que despues son conocidas por el entendimiento agente, y por consiguiente que la funcion del entendimiento posible es anterior al acto del entendimiento agente, estos enseñan precisamente todo lo contrario; á saber, 1.° que el percibir y conocer no pertenece al entendimiento agente sino al posible esclusivamente: 2.° que la operacion de aquel, es anterior naturalmente á la de este. Esto sin tener en cuenta que los Escolásticos nunca suelen decir que el entendimiento *percibe las especies* ó ideas, como les atribuye el filósofo escocés, pues sabian muy bien que lo que es percibido y conocido por el entendimiento, á lo menos ordinariamente y en los actos directos, no son las ideas sino los objetos mismos reales: *species intelligibilis,* dice santo

Tomás, *non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.*

Y lo que acabamos de consignar es una verdad concretándonos á santo Tomás y los Escolásticos en general. Que si descender quisieramos á algunos escolásticos en particular y lo permitiera la índole de esta obra, no tendriamos dificultad en probar á Reid y á toda la escuela escocesa con textos en la mano, que la teoría sobre el conocimiento humano de algunos de esos *discípulos* de Aristóteles, no solo no tiene nada de comun con la teoría sensualista, sino que mas bien propende y se aproxima á la teoría idealista de Platon y Malebranche, si bien teniendo cuidado de esponer en sentido cristiano las *ideas* del primero, y sin admitir las peligrosas exageraciones del segundo en órden á la vision de los objetos en Dios. Léase sino el *Itinerarium mentis in Deum,* de san Buenaventura; léase ese libro notable, apellidado no sin motivo por Gerson *opus inmensum, cujus laus superior est ore mortalium*, y se verá que todas sus páginas respiran tendencias eminentemente ontológicas, que el desenvolvimiento científico de la idea de Dios que allí presenta este grande escolástico, deja muy atras las decantadas demostraciones de Descartes sobre esta materia, y que su teoría sobre el conocimiento humano puede considerarse como una verdadera antítesis de la teoría sensualista. Sed cum ipsa mens nostra (1) sit commutabilis, illam (veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnium incommutabiliter radiantem, quam impossibile est

(1) *Itin. ment. in Deum.* Cap. 3.

esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. quæ est lux vera, et Verbum in principio apud Deum, . . . . . . Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei et materia, quia est contingens; nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte æterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem. . . . . . . . Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati; dum nisi per illam docentem, nihil verum potest certitudinaliter capere.

Este pasage tomado el acaso entre otros análogos contenidos en la misma obra, revela suficientemente la inmensa distancia que media entre la teoría ideológica de san Buenaventura y la de la escuela sensualista; distancia sobre la cual no podrán abrigar duda alguna, los que quieran tomarse el trabajo de leer la obra citada para apreciar sus doctrinas y tendencias; comparando y analizando sus textos.

Sabido es que nosotros usamos indistintamente los nombres de *razon* y de *inteligencia*, para significar la facultad de pensar ó potencia inteligente que reside en nuestra alma. Santo Tomás emite sobre este punto algunas reflexiones tan filosóficas como dignas de atencion. Reconociendo que la *razon* y la *inteligencia* en nosotros son en el fondo una misma potencia, y no facultades distintas, señala con notable exactitud y verdad, el fundamento y la razon científica de esa doble denominacion que atribuimos á nuestro entendimiento.

Entre los ángeles y el hombre considerados como

seres inteligentes, existe una diferencia que no debe perderse de vista. Aunque capaces unos y otros de alcanzar y conocer la verdad, el modo con que alcanzan esta verdad en los objetos no es el mismo en los primeros que en el segundo. Los ángeles como seres é inteligencias mas próximas á Dios, se asemejan mas á este en cuanto al modo de entender, es decir, que conocen los objetos y contemplan en ellos la verdad mediante un simple acto del entendimiento y, como si dijeramos, al primer golpe de vista, sin necesidad de procedimientos complejos ni de *raciocinios* que les descubran alguna cosa desconocida, mediante la aplicacion de otra conocida: puede decirse que no tienen mas acto intelectual que la simple percepcion ó intuicion del objeto, en la cual y con la cual descubren todas las verdades contenidas en el mismo.

No sucede ciertamente lo mismo en el hombre. La esperiencia misma nos revela que generalmente hablando, el hombre no llega al conocimiento mas ó menos completo de un objeto, ni de las verdades relativas al mismo, por su simple aprension ó percepcion, sino que por el contrario no llegamos á la posesion de esta verdad, sino por medio de procedimientos múltiples, complejos y principalmente por via de raciocinio.» (1) *Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat, inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo.»*

Hasta en los objetos mas faciles y sencillos necesi-

(1) *Quæst. Dispæ. De Veritate* Cuest. 16. Art. 1.°

tamos abstraer, comparar, reflexionar, discurrir etc. Asi es que el raciocinio puede mirarse como el procedimiento mas connatural y universal del entendimiento humano, al paso que en los ángeles y con mayor razon en Dios, la simple percepcion ó intuicion del objeto constituyen respectivamente el procedimiento connatural para llegar á la posesion de la verdad. «Y de aqui es, concluye el mismo santo Doctor, que nuestras almas son sustancias *racionales*, pero los ángeles son llamados con razon *sustancias intelectuales* y no racionales.»

Sin embargo, aunque el procedimiento connatural del entendimiento humano es el *raciocinio*, participa tambien del modo de inteleccion de los ángeles, pues ademas de que uno de sus actos propios es la simple aprension ó percepcion de los objetos, llega algunas veces al conocimiento y posesion de la verdad por medio de esta operacion. Esto se vé evidentemente en los primeros principios de la razon y de la ciencia, cuya verdad alcanzamos y poseemos por simple *inteligencia*, *intellectus principiorum*, sin necesidad de discurso ni raciocinio alguno. *Anima humana,* (1) *quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ, ut, scilicet, aliquorum cognitionem, subito et sine inquisitione habeat.*

Luego el entendimiento humano es á un mismo tiempo inteligencia y razon: inteligencia, por parte de la simple percepcion de los objetos y especialmente por parte del conocimiento de las verdades *per se notæ* ó primeros principios de la ciencia: razon, por parte

(1) *Ibid.*

del modo con que generalmente procede en la investigacion y asecucion de la verdad. La inteligencia significa y denota al entendimiento como en reposo, segun que alcanza y conoce la verdad por medio de una intuicion simple, pacífica y tranquila de la misma. La razon, es este mismo entendimiento haciendo esfuerzos para llegar á la verdad oculta cuyos vislumbres descubre en las cosas conocidas de antemano: es el movimiento progresivo de este mismo entendimiento que se agita y desenvuelve en el terreno científico, esforzándose en conquistar por partes la verdad que no puede alcanzar con un solo golpe de vista. Asi pues la inteligencia y la razon no son dos potencias distintas; son la expresion de dos modos de accion de la misma facultad inteligente; son dos aspectos y manifestaciones diferentes del entendimiento humano; son dos fases de su desarrollo. Pero oigamos al mismo santo Tomás esponer y desenvolver esta doctrina llena de delicadas observaciones científicas.

« La razon y la inteligencia en el hombre, (1) no pueden ser potencias diversas, lo cual se reconoce con toda evidencia, si se considera el acto propio de cada una. *Entender*, es aprender ó percibir simplemente la verdad inteligible; pero *raciocinar*, es proceder de la inteleccion de una cosa á otra para conocer la verdad inteligible. Y por lo mismo los ángeles, que segun el modo de su naturaleza, poseen perfectamente el conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de proceder de una cosa á otra, sino que perciben simplemente y sin discurso la verdad en las cosas. Mas los hombres llegan

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Quest. 79. Art. 8.º

á conocer la verdad inteligible, procediendo de una cosa á otra, y por lo mismo se llaman racionales. Resulta pues que el *raciocinar* se compara al *entender* como el moverse al estar en reposo, como el adquirir al poseer, de los cuales actos el uno es perfecto y el otro envuelve imperfeccion. Y como quiera que el movimiento procede siempre originariamente de alguna cosa inmovil y se termina en el descanso, de ahi es que el raciocinio en el hombre segun el procedimiento de adquisicion ó invencion de la ciencia, se deriva de ciertas cosas conocidas por *simple inteligencia*, y son los primeros principios: y despues para examinar y juzgar las cosas que ha investigado, las reduce y resuelve en estos primeros principios.

Es evidente que el moverse y el descansar no pertenecen á potencias diferentes, aun en las cosas naturales; pues es una misma la naturaleza por razon de la cual una cosa cualquiera se mueve localmente y descansa en tal lugar. Luego con mucha mayor razon será la misma la potencia con que entendemos y raciocinamos. En el hombre pues la *razon* y *la inteligencia* son una misma potencia.»

«Hay algunas sustancias espirituales superiores, añade en otra parte, (1) las cuales sin movimiento alguno y sin discurso alcanzan la verdad por medio de una simple y como instantánea accepcion de la misma: tales son los ángeles, que por esta razon se dice que tienen un entendimiento deiforme. Hay otras sustancias inferiores que no pueden llegar al conocimiento perfecto de la verdad, sino por medio de cierto movi-

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 15 Art. 1.°

miento con que proceden de una cosa á otra, á fin de llegar por medio de las cosas conocidas al conocimiento de las desconocidas; lo cual es propio de las inteligencias humanas. Y de aqui es que los ángeles son llamados *sustancias intelectuales*, mas nuestras almas se denominan *racionales*.

La *inteligencia* pues, parece denotar un modo de conocimiento simple y absoluto; pues se dice que uno *entiende*, en cuanto lee la verdad interiormente en la misma esencia de la cosa. La *razon*, denota por el contrario cierto discurso por medio del cual el alma humana pasa y llega á conocer una cosa por medio de otras. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Y asi como el movimiento se compara al descanso como á su principio y su término, asi tambien la razon. . . . . . . . . . . . . . se compara á la inteligencia como á su principio y su término: como á su principio, porque el entendimiento humano no podria discurrir de una cosa á otra sin que este discurso comenzara ó se apoyara sobre alguna percepcion simple de alguna verdad, y esta percepcion es la inteligencia de los primeros principios.

Por otro lado, el discurso de la razon no podria llegar á la certeza en este conocimiento, sin examinar á la luz de estos primeros principios lo que ha hallado por medio del raciocinio; de manera que segun esto, la inteligencia viene á ser el principio de la razon por parte del procedimiento de invencion, y es al propio tiempo su término en cuanto al procedimiento del juicio, segun que analizamos los objetos y juzgamos de las verdades que investigamos y descubrimos, á la luz de los primeros principios que pertenecen á la inteligencia.»

No será inutil recordar que el juicio de que se habla aqui no es la facultad general ó el acto de juzgar del entendimiento, sino juicio discretivo en el órden científico, por medio del cual resolvemos las conclusiones y verdades particulares en los primeros principios de la razon, que son como la base inmediata y la razon suficiente de la certeza científica respecto de esas verdades particulares.

La doctrina que se acaba de esponer nos conduce á las siguientes consecuencias.

1.ª La *inteligencia* y la *razon*, son dos manifestaciones distintas de una misma facultad ó potencia, y el entendimiento del hombre, que es esta facultad ó potencia, puede y debe denominarse á la vez inteligencia y razon. *Inteligencia*, en cuanto posée la facultad de percibir ciertas ideas, objetos y verdades, instantáneamente y, como si dijeramos, por cierta especie de intuicion *súbito; sine inquisitione*. *Razon*, en cuanto que el modo connatural y ordinario con que procede en la investigacion de la verdad y llega á su posecion, es el discurso ó raciocinio, es decir, un movimiento desde una cosa á otra, un procedimiento de comparacion, de análisis y reflexion, gradual, paulatino, sucesivo y como difícil y trabajoso, mediante el cual llega á la posesion mas ó menos perfecta de la verdad. Y como quiera que este segundo modo de procedimiento es mas frecuente y ordinario en nuestro entendimiento que el primero, de ahí el que al hombre le convenga la denominacion de *racional* mas propiamente que la de *intelectual*.

2.ª El entendimiento humano como *inteligencia*, es el principio y complemento, el origen inmediato y el término de la *razon*. Es principio y origen de la ra-

zon; porque todo movimiento discursivo no puede ser legítimo ni capaz de conducir á la posesion de la verdad, sino á condicion de tener por base y tomar por punto de partida alguna verdad indemostrable y por consiguiente alguno de los primeros principios ó verdades de evidencia inmediata, cuya percepcion, como hemos visto, pertenece al entendimiento como inteligencia. Es tambien complemento y término de la razon; porque el hombre no puede tener seguridad en órden á la verdad obtenida por medio del raciocinio ó procedimiento discursivo, ni puede llegar á la posesion plena, perfecta y cierta de la misma, sino á condicion de poder resolverla en los primeros principios, ó en otros términos, no puede poséer la certeza subjetiva en órden á la misma, sino á condicion de ver su conexion y enlace necesario con aquel primer principio ó verdad de evidencia inmediata que sirve de base y de punto de partida para el raciocinio. Luego la inteligencia es la cúspide, el término y la perfeccion última de la razon, asi como es su base necesaria, su raiz y su principio.

3.ª Esta teoría de santo Tomás sobre la inteligencia y la razon, puede considerarse como la clave y envuelve la razon suficiente de la diferencia entre el genio y el simple talento. ¿Cual es el carácter del simple talento? La abundancia y órden en las ideas, la penetracion mayor ó menor del juicio, la seguridad y exáctitud en el raciocinio, el poder mayor ó menor de reflexion y de análisis. Es indudable que todas estas cualidades se refieren al desenvolvimiento sucesivo y al movimiento de la actividad intelectual. Luego deben considerarse como manifestaciones di-

rectas de la *razon.* ¿Cual es ahora el carácter del juicio? La invencion y principalmente la inspiracion. El hombre del genio no discurre, no se agita, no se mueve: descubre instantáneamente la verdad, la vé, tiene su intuicion, abarca con un solo pensamiento lo que los demas no perciben sino con pensamiento multiples, percibe y contempla con claridad lo que para otros está rodeado de sombras y tenieblas. ¿Y no es este tambien el carácter que señala santo Tomás á la inteligencia? ¿No nos dice que esta percibe y llega á la posesion de la verdad instantáneamente, *súbito*, sin movimiento discursivo y hasta sin investigacion, *sine inquisitione et discursu?* Luego el *genio* puede y debe considerarse como la manifestacion propia de la inteligencia, asi como el simple talento se refiere directa y principalmente al entendimiento como *razon.* Luego podemos decir que el simple talento es el predominio de la razon sobre la inteligencia, y el genio el predominio de la inteligencia sobre la razon. (II.)



# CAPÍTULO SÉPTIMO.



## El entendimiento agente.

Hemos tenido ocasion de observar mas de una vez en el decurso de esta obra, que uno de los efectos mas funestos del empirismo baconiano y del Cartesianismo con sus peligrosas pretensiones de fundar una filosofía completamente nueva, ha sido ademas del olvido y desprecio de las buenas doctrinas que en sí encerraba la antigua filosofía cristiana, una ignorancia casi completa del verdadero espíritu de aquella filosofía y de las doctrinas enseñadas por sus principales y mas dignos representantes. Hemos dicho tambien en uno de los anteriores capítulos, que nuestro siglo se resiente aun de esta ignorancia mas de lo que general-

mente se cree, á pesar de la saludable reaccion operada en este sentido.

Porque cuando vemos no solo á las inteligencias vulgares, sino á las que pasan con razon por inteligencias privilegiadas que se elevan por encima de las demas, incurrir en notables equivocaciones y errores trascendentales sobre este punto, preciso es reconocer que el verdadero estudio de la historia de la filosofía en nuestros dias es mas brillante que sólido y profundo. Testigos el abate Maret y la Enciclopedia del siglo XIX: y testigo tambien Mr. Bonald (hijo) á quien su talento privilegiado y sus trabajos filosóficos no han podido preservar de incurrir en inexactitudes tan graves y trascendentales como las de aquellos, inexactitudes que no pueden reconocer otra causa mas que un conocimiento demasiado superficial de la historia de la filosofía, ó á lo menos de la que se refiere á la filosofía escolástica y á sus mas grandes representantes. Puede decirse sin embargo, que en esta parte Mr. Bonald si no es consiguiente consigo mismo, lo es á lo menos con la filosofía que profesa; porque sabido es que Bonald se halla completamente dominado por la idea cartesiana y que es partidario acérrimo de Descartes.

Véase ahora de qué manera aprecia este escritor la doctrina de santo Tomás relativamente al entendimiento agente.

«Ningun autor (1) se sirve hoy de esta expresion un poco bárbara, (entendimiento agente) que ha sido desterrada justamente del lenguaje filosófico, porque

(1) Elog. de Mr. Bonald.

presentaba una idea falsa. Santo Tomás no se servia de ella sino á pesar suyo y porque la encontraba en Aristóteles, cuya doctrina esplicaba; pero la reducia á su justo valor. Demostraba que este *intellectus agens* del filósofo pagano, no era mas que un absurdo contrario á la fé católica, y que esta expresion en caso de emplearla, no debe entenderse mas que de la luz que ilumina á toda criatura inteligente.»

Sería curioso por demas y cosa de desear ciertamente, que Mr. Bonald hubiera indicado siquiera el pasage en que santo Tomás *muestra* que el *intellectus agens* de Aristóteles, no es mas que un absurdo contrario á la fé católica. Creo conocer un poco las obras de santo Tomás, y jamás he tenido la felicidad de tropezar con esa demostracion que indica el autor de la *Filosofía del Verbo*. Precisamente he hallado todo lo contrario en las obras del santo Doctor; es decir, no uno sino cien pasages en que aprueba, confirma, desenvuelve y hace suya la doctrina del filósofo griego sobre el entendimiento agente, constituyendo esta doctrina una de las bases principales de su magnífica teoría ideológica. Citemos algunos de sus pasages sobre esta materia.

Pregunta el santo Doctor en la Suma Teológica, (1) si se debe admitir el entendimiento agente, y concluye el artículo con las siguientes palabras: «Es preciso pues reconocer alguna fuerza activa en el entendimiento por medio de la cual los objetos se constituyan inteligibles actualmente, mediante la abstraccion de las ideas que representen los objetos sin las

(1) Cuest. 79 Art. 3.°

condiciones materiales. Y esta fuerza es la que se llama entendimiento agente: *Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, qui faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum á conditionibus materialibus: et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.* En seguida contesta á las objeciones que pueden proponerse contra esta necesidad, estableciendo en una de estas respuestas que, *ad intelligendum* (1) *non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens qui faceret intelligibilia actu per modum abstractionis.*

*Respondeo dicendum*, añade poco despues, (2) *quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ*: añadiendo luego: *Unde oportet dicere, quod in ipsa, (anima) sit aliqua virtus derivata á superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare...... et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini.*

La misma doctrina enseña de la manera mas terminante y esplícita en la Suma contra los Gentiles, no menos que en la mayor parte de sus restantes escritos. «Es preciso conceder que los principios á los cuales se atribuyen estas acciones, á saber, el entendimiento posible y el agente, son facultades ó fuerzas que existen en nuestras almas como formas ó perfecciones subjetivas de las mismas: «*Oportet igitur quod principia quibus atribuuntur hæ actiones, scilicet, intellectus possibilis et agens, sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes.* (3) «Existe pues, añade mas adelante, (4) en el alma

(1) *Ibid.* ad 3.m

(2) *Ibid.* Art. 4.º

(3) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 76.

(4) *Ibid.* cap. 77.

racional una virtud activa que obra sobre las representaciones sensibles, haciéndolas inteligibles en acto; y esta facultad del alma se llama entendimiento agente:» *Est igitur in anima intellectiva, virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu: et hæc potentia animæ, vocatur intellectus agens.*

*Respondeo dicendum*, dice en otra parte (1) *quod necesse est ponere intellectum agentem. Oportet igitur, esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens.*

«Vemos tambien (2) que asi como se atribuye al hombre la operacion del entendimiento posible, que es el recibir las cosas ú objetos inteligibles, asi tambien le conviene la operacion del entendimiento agente, que es abstraer (hacer inteligibles) estos objetos. Esto no podria verificarse si el principio formal de esta operacion no fuera inherente y no estuviera unido al hombre segun su ser:» *Videmus etiam, quod sicut operatio intellectus possibilis, quæ est recipere intelligibilia, atribuitur homini, ita et operatio intellectus agentis quæ est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset esse, nisi principium formale hujus actionis, esset ei secundum esse conjunctum.*

«La accion del entendimiento posible, dice finalmente en otra parte, (3) es recibir los objetos inteligibles y percibirlos; mas la accion del entendimiento agente, consiste en hacer dichos objetos inteligibles actualmente por medio de la abstraccion. Tanto lo uno

(1) *Quæst. Disputæ De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4.º
(2) *De Anima*, Lib. 3.º Lecc. 10.
(3) *Opusc.* 3.º Cap. 86.

como lo otro conviene á *este* hombre; porque *este* hombre, por ejemplo, Sócrates ó Platon, es el que recibe en si los objetos inteligibles, el que los abstrae, y el que los conoce despues de abstraidos:» *Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis, facere intellecta in actu abstrahendo ea. Utrumque autem horum huic homini convenit; nam hic homo, ut Sortes vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta.*

*Sic igitur* (1) *ad intelligendum, primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo, intellectus agens, qui facit intelligibilia actu.*

Si no bastan los textos aducidos á Mr. Bonald para convencerse cuan lejos se hallaba de la verdad al afirmar que santo Tomás habia mirado el *intellectus agens* de Aristóteles *como un absurdo contrario á la fe católica*, le remitimos al capítulo siguiente en que vamos á presentar todo el pensamiento filosófico del santo Doctor sobre este punto.

Pero antes permitásenos hacer notar otra grave equivocacion del ilustre escritor. Le hemos visto afirmar en el pasage citado, que la expresion *entendimiento agente*, ha sido justamente desterrada del lenguage filosófico, *porque presentá una idea falsa.* ¿Se quiere saber cual sea esta *idea falsa* que presenta el *intellectus agens* del filósofo de Estagira? Hé lo aquí de boca del mismo Mr. Bonald, el cual completa su pensamiento con las siguientes palabras: «Mas se ha procedido bien renunciando á esta expresion, por temor de que

(1) *Ibid.* Cap. 83.

no arrastrara *al error de Aristóteles, haciéndonos creer en la existencia de dos principios en el hombre;* uno para las operaciones animales, el otro para los actos intelectuales.»

Semejante afirmacion es digna ciertamente de la que acabamos de impugnar, y á juzgar por este pasage, preciso sería confesar que el conocimiento de la historia de la filosofía no era el *fuerte* del escritor francés. ¿Quien ignora la opinion de Aristóteles sobre la unidad del principio vital? El último escolar de filosofía sabe que Platon, es decir, el ídolo y el gran maestro de Bonald, es el que profesaba el dualismo animal en el hombre, y que Aristóteles lejos de profesar esta doctrina, la reprueba esplícitamente, impugnando vigorosamente á su maestro por haberla admitido.

Santo Tomás, que sin duda conocia un poco las opiniones de Aristóteles, y que probablemente habia penetrado tan bien como Mr. Bonald su pensamiento filosófico, cree al contrario de este, que Aristóteles enseñaba la unidad del principio vital en el hombre, y reconoce como concluyentes las razones en que se fundaba este filósofo para impugnar el dualismo animal de Platon. Recuérdese sino el pasage que hemos citado al esponer su doctrina sobre esta materia.

«Platon, dice el santo Doctor, (1) estableció que existen diferentes almas en un mismo cuerpo, *opinion que reprueba Aristóteles, en el libro* 3.° *de Anim.* . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . La opinion de Platon podria sostenerse ciertamente, si se admitiera

(1) *Sum. Theol.* P. 1.ª Cuest. 76. Art. 3.°

que el alma (racional) se une al cuerpo, no como forma, sino como motor, segun decía Platon. Empero si ponemos que el alma se une al cuerpo como forma, ya es absolutamente imposible admitir en el hombre pluralidad de almas diferentes segun su esencia; lo cual puede manifestarse con tres razones.

La primera, porque en esta hipótesis el animal no sería uno verdaderamente. . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Luego si el hombre tuviera por razon de una forma el ser de viviente, á saber, por razon del alma vegetativa, y por otra el ser animal, á saber, por el alma sensible, y por otra el ser hombre, á saber, por el alma racional, seguiriase de aqui que el hombre no sería uno propiamente, como arguye Aristóteles contra Platon en el libro 3.° de Metafísica. . . . . . . . . . . . . . . .
Y por esta razon Aristóteles en el libro 8 de la Metafísica, compara las esencias de las cosas á los números que se diferencian en especie segun la adicion ó sustraccion de la unidad. Y en otra parte compara las diferentes almas á las especies de figuras de las cuales la una contiene la otra; como el pentagono contiene el tetragono y le escede.»

Mr. Bonald estaba en su derecho al rechazar la doctrina del entendimiento agente: partidario decidido de las ideas innatas de Platon y Descartes, podia y hasta debia rechazarlo para ser consiguiente consigo mismo. Empero afirmar que santo Tomás consideraba el *intellectus agens* de Aristóteles *como un absurdo contrario á la fé católica;* afirmar que esta doctrina puede arrastrar á *otro error de Aristóteles, la existencia de dos principios en el hombre,* ó sea el dualismo animal;

es sin duda alguna, ó desconocer y olvidar las verdades mas comunes enseñadas por la historia de la filosofía, ó confiar demasiado en la ignorancia y credulidad de los lectores.



# CAPÍTULO OCTAVO.



## Teoría del entendimiento agente.

Toda vez que Aristóteles no admitia, dice santo Tomás, (1) que las naturalezas de las cosas sensibles existen por sí solas separadas de la materia de manera que sean inteligibles en acto, fue necesario que admitiera el entendimiento agente. Es preciso que haya alguna fuerza que haga á estas naturalezas inteligibles actualmente, abstrayéndolas de las condiciones de la materia individualizada; y esta fuerza se llama entendimiento agente.

Algunos dijeron que esta fuerza es una sustancia

(1) *Quæst. Dispæ. De Spir. Creat.* Cuest. 1.ª Art. 10.

separada que no se multiplica segun la multiplicacion de los hombres. Una y otra afirmacion son verdaderas en algun sentido.

Es preciso admitir desde luego, que sobre el alma humana hay algun entendimiento del cual dependa su inteleccion; y esto se manifiesta por ahora con tres razones.

1.ª Porque todo lo que conviene á alguno por participacion, debe existir de antemano sustancial ó esencialmente en algun otro ser, como la ignicion de un pedazo de fierro, supone la existencia de alguna cosa que sea fuego segun su misma sustancia ó naturaleza: es asi que el alma humana es intelectual por participacion. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Luego es preciso que sobre ella exista algun ser que sea inteligencia segun toda su naturaleza, del cual se derive la intelectualidad del alma y del cual dependa tambien su accion de entender.

2.ª Porque es necesario que sobre toda cosa movible haya algo inmovil. . . . . . . . . . . . . . . . . . pues todo movimiento tiene su primer origen en alguna cosa inmovil. Es asi que la inteleccion de nuestra alma es por medio de movimiento, puesto que entiende discurriendo ó pasando de las causas á los efectos y de estos á aquellas, de las cosas semejantes á otras semejantes, de las contrarias á otras contrarias etc. Luego es preciso que sobre nuestra alma exista alguna inteligencia cuyo acto de entender sea fijo, inmovil é inmutable, careciendo por consiguiente de este movimiento sucesivo que se observa en nuestro entendimiento.

3.ª Porque si bien respecto de un ente dado la potencia es primero que el acto, sin embargo, en sentido absoluto, el acto precede á la potencia, debiendo preexistir este acto en otro ser distinto del que se halla en potencia; y de la misma manera, antes que cualquier ente imperfecto, es preciso que exista otro que sea perfecto. Es asi que el alma humana al principio se halla solo en potencia respecto de los objetos inteligibles, y la esperimentamos imperfecta en su inteleccion ó desarrollo intelectual, sin que llegue á conseguir nunca en esta vida toda la verdad inteligible: luego debe existir sobre nuestra alma alguna inteligencia qae se encuentre siempre en acto y totalmente perfeccionada, por medio de la inteleccion actual completa de la verdad.

No se puede decir que este entendimiento superior produzca inmediatamente en nosotros los inteligibles en acto, es decir, las ideas intelectuales mediante las cuales conocemos los objetos y su verdad, sin mediar ninguna virtud ó fuerza que nuestra alma participe de él; pues vemos generalmente aun en las cosas corporales, que en las cosas inferiores, ademas de las fuerzas ó agentes universales, se encuentran fuerzas particulares activas para producir determinados efectos. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Luego siendo el alma humana lo mas perfecto entre las cosas inferiores, es preciso que ademas de la virtud ó influencia universal de esa inteligencia superior, participe ella ó reciba de esta inteligencia una fuerza ó virtud particular para producir por sí misma este efecto determinado, á saber, los inteligibles en acto. Y que esto sea verdad se manifiesta con la esperiencia; pues observamos que

un hombre particular, como Sócrates ó Platon, hace cuando quiere estos inteligibles en acto, aprendiendo ó tomando la razon universal de un objeto, separando lo que es comun á todos los individuos humanos de aquello que es peculiar á cada uno. Luego la accion del entendimiento agente, que es el abstraer la idea universal, es accion que pertenece á este hombre, no de otra manera que el considerar y juzgar de la naturaleza comun y universal, que es la accion del entendimiento posible.

Ahora bien: todo agente que produce una accion, tiene formalmente en sí mismo la fuerza que es principio de esta accion. Luego asi como es necesario que el entendimiento posible sea una virtud propiamente interna é inherente al hombre, asi es preciso tambien que el entendimiento agente sea una cosa interna é inherente al hombre . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Veamos ahora quien sea aquel entendimiento separado, del cual depende la inteleccion de nuestra alma.

Algunos dijeron que dicho entendimiento es la inteligencia ínfima entre las sustancias separadas, (los ángeles) la cual por medio de su luz intelectual se continuaba ó comunicaba con nuestras almas. Que esta opinion repugna á la verdad de la fé, se prueba primeramente, porque perteneciendo la luz intelectual á la naturaleza de nuestra alma, solo puede proceder de aquel por quien es creada nuestra alma. Es asi que solo Dios es Criador de nuestra alma y no alguna sustancia separada que llamamos angel, y por eso se dice terminantemente en el Génesis cap. 1.° *Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitæ:* luego es pre-

ciso admitir que la luz del entendimiento agente, no es causada ni determinada en nuestra alma por ninguna otra sustancia inteligente separada, sino inmediatamente por el mismo Dios.

2.° Porque la última perfeccion de cualquier agente consiste en que llegue ó se una á su primer principio. La última perfeccion ó felicidad del hombre, le conviene segun la operacion intelectual: luego si el primer principio y causa de la intelectualidad de los hombres fuera alguna sustancia separada, la última felicidad del hombre consistiria en la posesion de esa sustancia creada. . . . . . . . . . . . . . . . . . Y sin embargo, la fé recta nos enseña que la última felicidad del hombre se halla en solo Dios, conforme á lo que dice san Juan: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* y que en lo tocante á esta participacion de la felicidad, los hombres son iguales á los ángeles.

3.° Porque si el hombre participara ó recibiera del angel la luz intelectual, seguiriase que por esta parte el hombre no estaría formado á imagen de Dios mismo, sino á imagen de los ángeles, contra lo que se dice en el *Génesis*: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, es decir, á la imagen comun de la Trinidad, y no á imagen de los ángeles.

Digo por lo tanto, que la luz del entendimiento agente del cual habla Aristóteles, está impresa en nosotros por el mismo Dios inmediatamente; y por medio de esta luz discernimos lo verdadero de lo falso, el bien del mal.

Resulta de lo dicho hasta aqui, que aquello que en nosotros produce los inteligibles en acto á manera de

luz intelectual participada, es una cosa interna ó inherente al alma y se multiplica segun la multiplicacion de las almas y hombres. Por el contrario, aquello que hace ó produce en nosotros los inteligibles en acto á la manera que el sol ilumina, es una cosa separada de nosotros, y esta cosa es Dios. . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . *Pero este principio separado de nuestro conocimiento, no es lo que debe entenderse por el entendimiento agente de que habla el Filósofo; porque Dios no entra en la naturaleza de nuestra alma: lo que Aristóteles llama entendimiento agente, es la luz intelectual recibida de Dios y existente en nuestra alma.*»

He subrayado de intento las últimas palabras para que por ellas se reconozca cuan poco acertado anduvo Mr. Bonald, cuando para comprobar la estraña afirmacion de que nos ocupamos en el anterior capítulo, suponiendo que santo Tomás habia reprobado el entendimiento agente de Aristóteles como un absurdo contrario á la fé, aduce las siguientes palabras del santo Doctor: *intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur.*

Si el Sr. Bonald hubiera leido el estenso pasage que acabo de trascribir, facil la hubiera sido el convencerse, de que ese *intellectus separatus* de que habla santo Tomás en el pasage por él aducido, no es el *intellectus agens* de Aristóteles, ó sea el entendimiento agente de santo Tomás y de las escuelas. Santo Tomás establece aqui bien claramente, que el entendimiento agente admitido generalmente en las escuelas y el mismo tambien que él admite como necesario para dar conveniente solucion al importante cuando dificil

problema ideológico relativo al origen y naturaleza del conocimiento intelectual, es una fuerza interna é inherente á nuestra naturaleza, una participacion de la Inteligencia Suprema, la cual como primer origen y principio eficiente de esta fuerza intelectual con que formamos y abstraemos las ideas universales, ó como dice el santo Doctor, *los inteligibles en acto,* puede llamarse con razon nuestro entendimiento agente separado. En otros términos: Dios es el entendimiento agente separado, porque causa y produce en nuestra alma la luz y actividad intelectual que forma los inteligibles: pero el entendimiento agente de Aristóteles y de la filosofía de santo Tomás, el entendimiento agente del lenguage filosófico, es esa misma actividad participada y derivada de Dios, es esa semejanza de la verdad increada, *quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis,* (1) ese *lumen receptum in anima á Deo,* que nos da poder para formar y abstraer ideas universales: *oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas (naturas rerum) intelligibiles actu. . . . . . . et hæc virtus vocatur intellectus agens. . . . . . . . . . Sicut necessarium est quod intellectus possibilis, sit aliquid formaliter inhærens homini, ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini.* El pensamiento del santo Doctor no puede estar mas claro y terminante.

Pero el Sr. Bonald no necesitaba siquiera conocer este pasage para no incurrir en tan grave equivocacion; hubierale bastado leer el mismo artículo en el cual se hallan las palabras citadas por él, para conven-

(1) *Quæst. Dispu. De Verit.* Cuest. 11.ª Art. 1.º

cerse de que el entendimiento agente separado, es cosa muy distinta y nada tiene que ver con el entendimiento agente propiamente tomado, que existe dentro de nosotros, que es una virtud ó fuerza de nuestra alma con que abstraemos y formamos las ideas universales. Oigase sino lo que añade santo Tomás en el expresado artículo, despues de haber hecho mencion de la opinion de algunos, que pensaban que el entendimiento agente era alguna inteligencia ó sustancia separada.

«Empero, (1) aun cuando se admita la existencia de semejante entendimiento separado, es preciso siempre admitir en la misma alma humana alguna fuerza participada de aquel entendimiento superior, por medio de la cual nuestra alma produce los inteligibles en acto.»

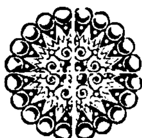
Y lo que es mas aun, habiéndose propuesto en el mismo artículo la siguiente objecion: «El efecto del entendimiento agente es iluminar para entender; es asi que esto lo hace en nosotros alguna cosa superior al alma, en conformidad á lo que dice san Juan: *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* luego el entendimiento agente no es alguna fuerza inherente en el alma:» contesta á la objecion insistiendo sobre la misma distincion entre el entendimiento agente separado, es decir, Dios, causa universal y luz primera de nuestra inteligencia, y el entendimiento agente propiamente dicho, es decir, en cuanto es una fuerza ó virtud particular derivada y participada de Dios, fuente y principio universal de toda luz intelectual; pero impresa é interna en el alma.

---

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 79. Art. 4.°

*Dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, à qua anima participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est.* (1)

Finalmente, si no bastase lo dicho hasta aqui para convencer á Mr. Bonald y á los que hayan comprendido y apreciado de una manera tan inexacta como él, el pensamiento de santo Tomás sobre el entendimiento agente, les aconsejamos que tomen en las manos la Suma contra Gentiles, en donde hallarán un capítulo (2) que tiene precisamente por título: Quod non fuit sententia Aristótelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animæ. (III.)



(1) *Ibid.* ad 1.m

(2) Lib. 2.° Cap. 78.

## CAPÍTULO NOVENO.

Desarrollo de la precedente teoría de santo Tomás: Existencia del entendimiento agente.

Aunque las íntimas relaciones que existen entre este problema y el que se refiere á las ideas innatas, impiden hasta cierto punto que se reconozca antes de examinar dicha materia, toda la verdad é importancia filosófica que en si encierra la teoría de santo Tomás consignada en el capítulo anterior en órden al entendimiento agente, bueno será sin embargo emitir sobre ella algunas consideraciones, siquiera no sea mas que para evitar que se formen ideas tan inexactas de su doctrina sobre este punto como las que hemos observado en Mr. Bonald. Por otra parte, la apreciacion concienzuda y el exámen de los puntos fundamentales de

esta teoría, abrirá el camino al lector, para reconocer y apreciar despues toda su importancia ideológica.

Despues de elevarse á una de las demostraciones mas sólidas y concluyentes de la existencia de Dios, apoyándose sobre la imperfeccion de la fuerza intelectual que existe y esperimentamos en nuestas almas; despues de investigar y encontrar en el fondo del yo el fundamento para la demostracion de la existencia de Dios, anticipándose de esta manera á las decantadas demostraciones de Descartes sobre esta materia; despues de probar la existencia necesaria del ser infinitamente perfecto por la existencia de la inteligencia imperfecta y limitada del hombre, el santo Doctor entra en el examen del origen filosófico y necesidad de existencia del entendimiento agente. Y no se crea que se trata aqui de raciocinios abstrusos ó de cavilaciones metafísicas; trátase al contrario de pruebas y reflexiones fundadas en su mayor parte sobre la observacion rigurosa de los fenómenos que se nos revelan en la conciencia.

En efecto; la esperiencia de acuerdo con el sentido comun, nos dicen que nuestra alma en su origen y en los primeros tiempos de su existencia, carece de ideas y conocimientos intelectuales, ideas y conocimientos que se van formando y desarrollando en la misma paulatina y sucesivamente, á medida que aplicando sus facultades, ó sea su actividad intelectual sobre las percepciones y representaciones sensibles, entra gradualmente en posesion de la verdad, á la cual sola la inteligencia alcanza, porque se halla fuera de las facultades sensitivas.

Otro hecho igualmente atestiguado por la razon y la esperiencia, es que prescindiendo de las percepciones

del sentido íntimo, nuestras ideas y conocimientos intelectuales se refieren directa y primariamente á las naturalezas ú objetos sensibles. Sin pretender señalar por el momento la verdadera razon *á priori* de este fenómeno, puede considerársele como una consecuencia del anterior. Toda vez que el desenvolvimiento de la actividad y conocimientos intelectuales, dependen del conocimiento del órden sensible y del ejercicio de sus facultades, es muy natural que los primeros objetos conocidos por la inteligencia, ó si se quiere, que las primeras ideas intelectuales y universales, únicas que pueden constituir el conocimiento del órden propiamente científico, se refieran á los objetos sensibles. Y nótese bien, que este fenómeno es independiente de la opinion que se quiera adoptar sobre la naturaleza y condiciones de la dependencia y relaciones entre el órden intelectual puro y el sensible. Ni se opone á esto el que el entendimiento una vez puesto en accion en órden á estos objetos, pueda elevarse por sí mismo despues, á ideas y conocimientos superiores é independientes de todo el órden sensible.

Ahora bien; será preciso admitir ademas, so pena de negar uno de los hechos internos atestiguados por la conciencia, y so pena tambien de borrar la línea que separa el conocimiento intelectual puro del conocimiento perteneciente á las facultades perceptivas de la sensibilidad, lo cual equivaldria á abrir el camino al Sensualismo, que el objeto de las percepciones y facultades sensibles es muy diferente del objeto de la inteligencia. El objeto de las primeras es siempre una cosa material, sensible, mutable, contingente, y sobre todo singular: el objeto del entendimiento puro puede

ser absolutamente espiritual é insensible, y sobre todo, ya sea que este conocimiento se refiera á seres materiales ó inmateriales, su objeto puede ser siempre universal, abstracto, inmutable y necesario. *Intellectus autem possibilis*, dice á este propósito santo Tomás, (1) *accipit species alterius generis quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis accipiat species* (idæas) *universales, et imaginatio non contineat nisi species particulares.*

«El sentido, añade mas adelante, (2) recibe las representaciones de las cosas sensibles en órganos corporales, y conoce solo las cosas singulares; pero el entendimiento recibe las ideas de las cosas sin órgano corporal, y puede conocer los universales:» *Sensus recipit species sensibilium in organis corporaliter; et est cognoscitivus particularium. Intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali; et est cognoscitivus universalium.*

Una misma cosa puede servir de objeto para las facultades sensitivas y para el entendimiento: yo percibo con los sentidos diferentes hombres singulares, su color, su figura, su estension etc. Despues percibo esos hombres bajo una concepcion ó idea universal, lo mismo que sus diferentes modificaciones, internas ó esternas, comparando, reflexionando, juzgando y discurriendo sobre todo esto, pero siempre por medio de ideas universales y necesarias; y hasta puedo tambien, analizando y abstrayendo el concepto general de *hombre*, llegar á conceptos ó ideas independientes de toda materia, como las razones ó conceptos de *ser*, de *sus-*

---

(1) *Quæst. Dispæ. De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4. ad 5.m

(2) *Ibid.* Art. 13. ad 19.m

*tancia* etc. Por eso dice santo Tomás, (1) que el entendimiento puede conocer todo lo que conocen los sentidos, pero de un modo mas perfecto que estos; pues los sentidos solo conocen los objetos en cuanto á las modificaciones materiales y accidentes esteriores, al paso que el entendimiento puede penetrar hasta lo interior y la esencia de la cosa: *Intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei.*

¿Como se ha verificado este tránsito misterioso? ¿Como se esplica que el espíritu humano haya pasado de la sensible y material á lo inmaterial é insensible, de la percepcion contingente á la percepcion necesaria, del concreto á las concepciones abstractas y finalmente de lo singular á lo universal? Luego si la produccion de un efecto real supone la existencia de una causa real; si el principio de causalidad significa algo, será preciso admitir que hay en el espíritu humano alguna cosa capaz de realizar este tránsito; que este espíritu humano, que en toda buena filosofía debe ser mirado como dotado de actividad, especialmente en su parte intelectual, y nó como una sustancia puramente pasiva, contiene en sí una fuerza, en virtud de la cual se realiza este tránsito, una actividad que sea como la razon suficiente de este fenómeno atestiguado por la conciencia íntima. Pues bien; esa fuerza, esa facultad, esa actividad, ese *algo* con que el espíritu humano se constituye y coloca á sí mismo en el órden

---

(1) *Ibid. De Verit.* Cuest. 10 Art. 5. ad 5.^m

intelectual puro, despues de haber pasado por la sensibilidad, es lo que apellida santo Tomás, *entendimiento agente*. Poco importa que se le conserve este nombre ó que se le signifique con otro cualquiera; el fondo y lo esencial del pensamiento del santo Doctor es que se reconozca la necesidad de admitir en el espíritu humano una fuerza activa intelectual, participacion inmediata de la Inteligencia divina, que obrando sobre las representaciones sensibles, que como tales y por lo mismo que se refieren á objetos singulares y contingentes, solo son ideas ó *inteligibles en potencia* respecto del entendimiento, suministre á este y forme las ideas universales, ó como dice el mismo santo Tomás, los *inteligibles en acto*, ideas que constituyen los verdaderos elementos de la razon humana, y que son las únicas capaces de constituir y esplicar el conocimiento intelectual puro, el órden científico y la adquisicion y posesion de la verdad por parte del espíritu humano. «Encuéntrase tambien en el alma *cierta fuerza activa inmaterial*, nos dice el santo Doctor, (1) que obrando sobre las representaciones sensibles, abstrae de las condiciones materiales; y esto pertenece al entendimiento agente: de manera que el entendimiento agente es como una virtud participada de una sustancia superior, á saber, Dios:» *Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quæ ipsa phantasmata á materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet, Deo.*

---

(1) *Ibid. De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4. ad 5.m

Se nos dirá tal vez que estos *inteligibles en acto* ó sean las ideas, preexisten ya en el entendimiento, y que por consiguiente el espíritu humano ninguna parte activa tiene en su elaboracion.

Empero esto no quiere decir otra cosa, sino que los partidarios rígidos de las ideas innatas, los que admiten la preexistencia esplícita, absoluta y actual de todas nuestras ideas, son los únicos que se hallarán en el caso de negar la necesidad del entendimiento agente. Luego por lo menos toda filosofía que no reconozca la existencia de las ideas innatas, debe reconocer necesariamente bajo un nombre ú otro, una actividad, un poder cualquiera, una fuerza *agente*, relativamente á la formacion de las ideas intelectuales; y como quiera que los partidarios rígidos de las ideas innatas no sean muy numerosos, síguese de aqui que la inmensa mayoria de los filósofos deben admitir y admiten en realidad el entendimiento agente, siquiera se abstengan de pronunciar esta palabra *escolástica,* sustituyéndola con otras equivalentes.

En todo caso, las íntimas y necesarias relaciones que existen entre esta cuestion y el problema relativo á las ideas innatas y adquiridas, bastaría para poner de manifiesto la ligereza con que han procedido los que han ridiculizado esta doctrina, no viendo en ella mas que una hipótesis gratuita ó una cavilacion de la filosofía escolástica, puesto que esto equivale en el fondo á tratar de hipótesis gratuita la opinion demasiado fundada de los que niegan la existencia de las ideas innatas.

No se escapó á la penetracion de santo Tomás el hecho que se acaba de consignar sobre la afinidad é

íntimas relaciones entre la cuestion del origen y modo de existencia de las ideas y la necesidad del entendimiento agente. Asi es que en los numerosos pasages de sus obras en que toca estos puntos, le vemos señalar la diversidad de opiniones en órden á la existencia ó no existencia del entendimiento agente, como una consecuencia legítima y necesaria de la diversidad de opiniones en órden á la existencia ó no existencia de las ideas innatas.

«Segun la opinion de Platon, dice en uno de estos pasages, (1) no habia necesidad alguna de admitir el entendimiento agente para producir los inteligibles en acto . . . . . . . . . . . Pues Platon opinó que las esencias de las cosas naturales existen por sí mismas sin materia y por consiguiente que eran inteligibles actualmente por sí mismas; porque en tanto una cosa es inteligible, en cuanto es inmaterial, y á dichas esencias las llamaba *especies ó ideas*. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Mas como Aristóteles estableció que las formas ó esencias de las cosas naturales no existian sin la materia, (y las naturalezas que existen en la materia no son inteligibles en acto) seguiase de aqui que las naturalezas ó formas de las cosas sensibles que entendemos, no eran inteligibles actualmente.»

«Si los universales, añade en otra parte, (2) existiesen por sí mismos en la naturaleza, como pretendian los platónicos, ninguna necesidad habria de admitir el entendimiento agente; porque en este caso,

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 79. Art. 3.º
(2) *Quest. Disp. De Spir. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4.º

siendo ya los objetos inteligibles en acto, moverian por sí mismos al entendimiento posible; por donde parece que Aristóteles se movió á admitir el entendimiento agente, por lo mismo que no admitia la opinion de Platon sobre las ideas preexistentes. Hay sin embargo algunas cosas inteligibles en acto por sí mismas y que subsisten realmente en la naturaleza, como son las sustancias inmateriales.»

Nótense bien las últimas palabras de este pasage, pues ellas encierran una indicacion sumamente luminosa y uno de los puntos mas fundamentales para comprender la verdadera teoría ideológica del santo Doctor, segun tendrémos ocasion de observar mas adelante.

Aunque las observaciones hasta aqui consignadas son mas que suficientes para establecer la existencia del entendimiento agente, santo Tomás aduce en apoyo de esta existencia nuevas pruebas, que descubren la solidez é importancia filosófica de esta doctrina. Ya hemos visto cómo el santo Doctor, al fijar y desenvolver la verdadera naturaleza del entendimiento agente, recurria á la esperiencia y se apoyaba sobre la observacion de los fenómenos internos para establecer su necesidad y existencia. Santo Tomás insiste con especialidad sobre esta prueba, presentándola con frecuencia como una de las mas concluyentes en favor de la existencia del entendimiento agente. Asi le vemos escribir en la Suma Teológica estas notables palabras: (1) «Es preciso decir que se encuentra en el alma cierta virtud ó actividad derivada de la

(1) 1.ª P. Cuest. 79. Art. 4.º

Inteligencia Suprema, por medio de la cual pueda obrar sobre las representaciones sensibles. Y esto lo conocemos por esperiencia, percibiendo en nuestro interior que abstraemos las formas ó ideas universales de las condiciones particulares, lo cual es hacer los objetos inteligibles en acto:» *Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales á conditionibus particularibus; quod est facere actu intelligibilia.*

En toda buena filosofía, los universales no solo constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento, sino que ellos solos pueden contener la razon propia de los conocimientos intelectuales y esplicar el órden científico. La verdad propiamente dicha no tiene lugar sino en las nociones generales, y es por eso que esta verdad viene á ser el patrimonio esclusivo de la inteligencia humana; porque si es cierto que los irracionales tienen conocimientos, estos como puramente sensitivos, son esencialmente individuales y relativos á los objetos singulares que sirven para satisfacer sus necesidades.

Es tan incontestable que la verdad solo se halla en las nociones universales, es tan esencial la universalidad al conocimiento intelectual puro, que hasta en las afirmaciones que parecen mas individualizadas de su naturaleza porque se refieren á objetos singulares, siempre se halla mezclada implícita ó esplícitamente alguna concepcion ó verdad general. Si bien se reflexiona, se verá que hasta las proposiciones apellidadas singulares porque constan de sujeto singular, y que bajo el concepto de tales no se hallan en relacion tan inmediata y necesaria con el órden científico, envuelven

por parte del predicado algun concepto ó nocion universal. «Sócrates fué gran filósofo:» «Sócrates fué maestro de Platon;» «la luna es un cuerpo opaco.» Hé aquí afirmaciones singulares lógicamente y que sin embargo contienen indudablemente por parte del predicado ideas ó conceptos universales. Asi pues, sin negar que el entendimiento puede conocer los singulares, es constante é incontestable en toda buena metafísica, que la universalidad del objeto entra generalmente como elemento esencial, necesario y constitutivo del órden intelectual puro, y principalmente como elemento del órden científico.

Si se tiene ahora en cuenta otro hecho no menos constante y universalmente reconocido, á saber, que en la naturaleza no existen las esencias y objetos como universales, sino como singulares; que todos los seres reales por mas que puedan tener analogias y semejanzas entre sí, son siempre por sí mismos seres individualizados y no universales, nos veremos precisados á admitir alguna cosa en virtud de la cual estos seres singularizados puedan revestir, por decirlo asi, las formas de la universalidad, y por medio de esta entrar en el órden intelectual y científico. Luego es necesario admitir y reconocer algun agente capaz de modificar las condiciones de estos seres individuales, á fin de que puedan entrar en el referido órden intelectual puro y científico. Luego será preciso en toda buena filosofía admitir y reconocer el entendimiento agente de santo Tomás, en cuanto al fondo y la sustancia, puesto que en toda buena filosofía es preciso admitir alguna fuerza, virtud, causa, agente, ó como se quiera denominar, que obre en un sentido ó en otro sobre las representa-

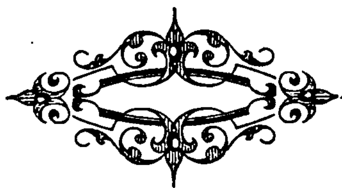
ciones sensibles y los objetos singulares, para que pueda verificarse el tránsito del órden sensible al órden inteligible, del órden no científico al órden científico, del órden singular al órden universal é intelectual puro.

Las reflexiones que acabo de emitir, lejos de ser estrañas á la doctrina de santo Tomás, constituyen por el contrario el fondo de la prueba principal aducida por él para establecer la necesidad y existencia del entendimiento agente, pudiendo decirse que no hemos hecho mas que desenvolver su pensamiento sobre el particular, pensamiento contenido en las siguientes palabras:

»Debe tenerse presente, (1) que como quiera que el entendimiento posible se halle en estado de potencia en órden á los objetos inteligibles, es necesario que estos objetos inteligibles sean los que mueven á este entendimiento. Pero el objeto inteligible por el entendimiento posible, no son las cosas segun existen en la naturaleza, puesto que nuestro entendimiento conoce las cosas bajo una razon universal, y este modo de ser no les conviene segun la existencia que tienen en la naturaleza. Luego si el entendimiento debe ser movido ó puesto en accion por el objeto inteligible, es necesario que este objeto sea hecho inteligible por el entendimiento mismo: y no pudiendo verificar esto el entendimiento posible por lo mismo que se halla en potencia respecto de los objetos inteligibles, es preciso admitir el entendimiento agente ademas del posible, el cual constituya los objetos en el órden intectual ha-

(1) *Quæst. Dispæ. De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4.º

ciéndolos inteligibles en acto para que puedan mover al entendimiento posible. El modo con que este entendimiento agente constituye á los objetos en el órden inteligible, es haciéndolos universales por medio de la abstraccion de la materia y de las condiciones materiales, que son los principios de la individuacion.»



# CAPÍTULO DIEZ.

## Las ideas innatas.

La cuestion de las ideas innatas ha tenido siempre el privilegio de ocupar de una manera preferente la atencion de todos los grandes pensadores desde los primeros tiempos filosóficos hasta nuestros dias. Y es que en esta cuestion van envueltos de una manera mas ó menos esplícita todos los grandes problemas ideológicos. Los problemas que se refieren al origen y condiciones del entendimiento humano, á la naturaleza de la inteligencia en el hombre y al origen de las ideas, son una prueba evidente de esto: de aqui es que cuando conocemos la solucion dada á estos problemas por una escuela filosófica, puede decirse que

conocemos ya la solucion dada por la misma al problema de las ideas innatas.

Sabido es que Platon merece ser considerado con justicia como el principal representante del sistema de las ideas innatas: su famosa teoría sobre las ideas, que encierra este sistema, le da indisputable derecho á ser mirado como fundador del mismo. Los neoplatónicos y la escuela ecléctica de Alejandria, sostuvieron las doctrinas del filósofo griego sobre este punto, bien que modificadas y presentadas bajo diferente fase por parte de algunos de ellos.

Por lo que hace á san Agustin, por mas que la generalidad de los escritores le cuenten entre los partidarios de las ideas innatas, es preciso confesar que su verdadero pensamiento sobre la materia no es tan claro y terminante como pretenden los partidarios de este sistema.

Si es cierto que sus escritos revelan una predileccion marcada hacia la filosofía de Platon y especialmente hacia sus ideas, no lo es menos que el santo Doctor introdujo profundas modificaciones en dicha filosofía, pudiendo añadirse que estas modificaciones son mas profundas y aparentes precisamente en las cuestiones que se refieren á la teoría de esas ideas. Las ideas divinas de san Agustin, son tan diferentes como superiores á las ideas platónicas, y en sus escritos se encuentran pasages en que se acerca mas á las ideas adquiridas que á las ideas innatas. Y aun prescindiendo de estos pasages, ¿no bastaria lo que dejó consignado en los últimos años de su carrera literaria, para no colocarle de una manera absoluta entre los partidarios de las ideas innatas, como hacen muchos escritores?

*Laus quoque ipsa, qua Platonem vel platónicos, seu academicos philosophos, tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit; quorum contra errores magnos, defendenda est christiana doctrina.* (1)

Con mas justicia y verdad proceden los que enumeran entre los partidarios de las ideas innatas á Leibnitz, y sobre todo á Malebranche con los demas cartesianos, que creyeron hallar en su maestro la misma doctrina. Y en efecto; Descartes se manifestó partidario de este sistema hacia el cual propende de una manera muy marcada el espíritu general de su filosofía: sin embargo, aqui como en tantas otras cuestiones, el gran *padre de la filosofía moderna y el emancipador del pensamiento filosófico,* descubre una vacilacion de espíritu y una confusion de ideas poco digna de su nombre. Despues de haber enseñado la doctrina de las ideas innatas y especialmente con respecto á la idea de Dios, al verse acosado por las objeciones de sus adversarios, hace consistir la idea innata de Dios en la *facultad ó potencia* natural que tenemos para conocer á Dios, es decir, en la negacion de las ideas innatas con respecto á este objeto. Oigamos sus palabras:

« Aunque la idea de Dios, (2) se halle de tal manera impresa en nuestra mente, que cualquiera tiene en sí *la facultad de conocerle*, etc.» «Con esta ocasion advertiré aqui, añade en otra parte, (3) . . . . . . . que por ideas innatas jamás quise significar otra cosa sino que por la naturaleza misma tenemos una potencia con la cual podemos conocer á Dios.»

---

(1) *Retract.* Lib. 1.° cap. 1.°
(2) Carta 117.
(3) Carta 99.

Por lo que hace á santo Tomás, su pensamiento y su doctrina sobre esta materia son demasiado esplícitos para que puedan abrigar duda alguna sobre el particular, los que tengan algun conocimiento siquiera sea muy imperfecto de sus escritos. Bastaria tambien lo que dejamos consignado en los capítulos que preceden, para reconocer que la ideología del santo Doctor escluye necesariamente la teoría de las ideas innatas. Voy á trascribir sin embargo algunos de los pasages en que desenvuelve su pensamiento sobre esta materia, ya para que se reconozca la importancia que concedia á esta cuestion trascendental, ya para que se vea su íntima conexion y enlace con las soluciones dadas por el mismo á los demas problemas mas interesantes de la psicología é ideología; y sobre todo para que se reconozca que santo Tomás habia consignado y desenvuelto de antemano los fundamentos mas racionales y sólidos en que se apoyan los que no admiten la doctrina de las ideas innatas. Hé aquí sus palabras: (1)

«Acerca de esta cuestion hubo mucha variedad de opiniones entre los antiguos. Algunos afirmaron que el origen de nuestra ciencia procede totalmente de alguna causa esterior separada de la materia; y esta opinion se divide en dos sectas. Algunos, como los platónicos, dijeron que las formas ó esencias de las cosas sensibles existian separadas de la materia, y por lo mismo eran inteligibles en acto, y que por medio de su participacion en la materia sensible, se formaban los individuos en la naturaleza, y por su participacion en nuestra mente, se formaba la ciencia en nosotros: asi

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 10.ª Art. 6.°

es que afirmaban que dichas formas eran el principio de la generacion y de la ciencia. . . . . . . . . . . .
. . . . . . Otros no admitian estas esencias sensibles separadas de la materia, y sí solo las inteligencias que nosotros llamamos ángeles; y suponian que de estas inteligencias procedia totalmente el origen de nuestra ciencia. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . Empero esta opinion no parece mas razonable que la anterior; porque segun esto, no habria dependencia necesaria entre el conocimiento intelectual y las facultades sensitivas, cosa manifiestamente contraria á la esperiencia, ya porque vemos que faltando algun sentido falta el conocimiento intelectual de los objetos de aquel sentido, ya tambien porque nuestro entendimiento no puede considerar actualmente, aun las cosas de que tiene conocimiento habitual, sino formando al propio tiempo algunas representaciones imaginarias relativas al objeto que considera: y de aqui es tambien, que cuando el órgano de la imaginacion padece algun trastorno ó lesion, queda impedida la consideracion intelectual. Ademas, esta opinion escluye la investigacion de los principios próximos de las cosas; puesto que segun ella, todas las naturalezas inferiores reciben sus formas tanto inteligibles como sensibles, de las sustancias separadas inmediatamente.

Hubo otra opinion de los que afirmaban que el origen total de nuestra ciencia se halla en una causa interior, opinion que tambien se divide en dos sectas. Algunos dijeron que las almas humanas contienen en sí mismas la idea ó nocion de todas las cosas, pero que este conocimiento quedaba oscurecido por la union

del alma con el cuerpo. Asi es que decian los partidarios de esta opinion, que nosotros necesitamos del estudio y de los sentidos solo para remover los impedimentos de la ciencia, afirmando que *aprender* no es otra cosa sino *recordar*, á la manera que por las cosas que oimos y vemos, recordamos lo que sabiamos de antemano.

Mas esta opinion tampoco parece razonable; porque si la union del alma con el cuerpo es union natural, no puede admitirse que por causa de ella se impida totalmente la ciencia natural; y por lo mismo tambien, si esta opinion fuera verdadera, no tendriamos ignorancia, á lo menos completa, de las cosas relativas á algun sentido de que carecemos. Semejante opinion sería conforme y estaria en relacion con la de aquellos que dicen, *que las almas fueron criadas antes que los cuerpos, á los cuales se unieron posteriormente;* porque en esta hipótesis, la union del alma con el cuerpo no sería union natural al alma, sino mas bien accidental. Pero esa opinion se considera como digna de reprobacion, tanto segun la fé, como segun el sentir de los filósofos.

Dijeron otros que el alma es causa de la ciencia por sí misma, y que no recibe la ciencia de las cosas sensibles, las cuales segun esta opinion, no cooperan nada con su accion á la determinacion ó produccion en el alma de las representaciones ó ideas de las cosas, sino que el alma misma es la que forma en sí estas representaciones á la presencia de los objetos sensibles. Esta opinion no parece razonable del todo; porque ningun agente obra sino en cuanto se halla en acto, y asi si el alma forma por sí sola dichas ideas, será

necesario decir que las contenia ya de antemano en sí misma: de manera que esta opinion viene á coincidir en el fondo con la que dice que el conocimiento ó ciencia preexiste naturalmente en el alma.

Parece por lo tanto mas razonable que todas las mencionadas, la opinion del Filósofo, el cual establece que la ciencia ó conocimiento intelectual, procede en parte de lo interior y en parte de lo esterior, y que procede no solo de agentes ó sustancias inmateriales, sino tambien de las cosas sensibles.

Cuando se compara nuestra inteligencia á las cosas sensibles existentes fuera de nuestra alma, descubrimos en la primera una doble relacion con las segundas. Puede compararse primeramente á las cosas sensibles esteriores, como el acto á la potencia, en cuanto que las cosas segun existen fuera del alma, solo son inteligibles en potencia, y al contrario la inteligencia misma es inteligible en acto; y por esto es preciso que exista en el alma el entendimiento agente, que haga inteligible en acto lo que solo es inteligible en potencia.

En segundo lugar, nuestro entendimiento se refiere á las cosas sensibles como potencia al acto, en cuanto que las representaciones determinadas de los objetos sensibles, no existen en nuestra mente actualmente sino en potencia nada mas; y por esta parte, es preciso admitir el entendimiento posible, al cual pertenece recibir las representaciones intelectuales ó ideas abstraidas de las cosas sensibles, que llegan á hacerse inteligibles actualmente mediante la luz del entendimiento agente, luz que procede como de su origen de las sustancias separadas, y especialmente de Dios.

Segun lo dicho pues, es verdadero el decir que nuestra inteligencia recibe la ciencia de las cosas ú objetos sensibles; pero al propio tiempo se ha de decir tambien, que nuestra inteligencia forma en sí las representaciones ó ideas de las cosas, segun que en virtud de la accion del entendimiento agente se hacen inteligibles en acto, las naturalezas ú objetos que antes lo eran solo en potencia. . . . . . . Bajo este aspecto, es verdadera la opinion que dice que nosotros poseémos de antemano los conocimientos que adquirimos.»

Creo se me perdonará facilmente la estension del pasage que acabo de trascribir, en gracia de su importancia é incontestable mérito. Conociendo á fondo la historia de la filosofía, el santo Doctor despues de manifestar con exactitud las diferentes opiniones y fases que presentara este problema hasta su tiempo, discute y examina estas opiniones con su acostumbrada moderacion, para llegar á determinar por medio de un análisis tan sagaz como filosófico, lo erróneo de algunas de dichas opiniones, y la parte de verdad que envuelven otras.

Santo Tomás se muestra desde luego adversario de las ideas innatas en el sentido propio y riguroso de esta palabra. Decir que el alma contiene en sí misma los objetos en el órden inteligible; afirmar que preexisten actualmente, perfectas, esplícitas y formadas, las ideas de todas las cosas con anterioridad á toda accion de los objetos esternos sobre los sentidos y de estos sobre el desenvolvimiento de la actividad intelectual, equivale á afirmar que la sensibilidad ninguna influencia ejerce en el origen, determinacion y desarrollo del conocimiento intelectual, que no existe rela-

cion alguna de causalidad ni siquiera material ya que no eficiente, entre las facultades de la sensibilidad y las intelectuales. Y sin embargo, si no existe dependencia alguna real y verdadera entre estas facultades; si las facultades sensitivas nada significan en la determinacion de los fenómenos científicos é intelectuales, ó solo son condiciones remotas; sí, para decirlo de una vez, el órden sensible es completamente estraño al órden inteligible ¿porque aun despues de ser puesta en accion la inteligencia, carece de conocimientos y hasta de toda idea, en órden á los objetos de aquel ó aquellos sentidos de que se halla privado el hombre desde su nacimiento?

Si los sentidos para nada influyen en el conocimiento intelectual, ó si solo son meras condiciones *sine qua non*, ó meros escitantes de la actividad intelectual del alma, es evidente que una vez escitada esta actividad por la accion de los otros sentidos, debiera adquirir el alma algun conocimiento siquiera imperfecto de los objetos relativos al sentido no existente, en especial siendo preciso admitir esa actividad ó fuerza intelectual como una é indivisible.

Por desesperados que sean los esfuerzos que hagan los partidarios de las ideas innatas en apoyo de su sistema, por sutiles que sean sus raciocinios, por elevadas que se presenten las especulaciones de los partidarios de esta teoría, esos esfuerzos y esas especulaciones, se estrellarán siempre contra el muro insalvable del sentido comun de los hombres, que se halla ademas apoyado y en perfecto acuerdo con la esperiencia. Á pesar de todos los raciocinios y á despecho de todas las afirmaciones de los sostenedores de las ideas innatas, el género humano y con él la inmensa

mayoria de los filósofos que no creen que la verdadera filosofía tenga necesidad de ponerse en contradiccion con el testimonio del sentido comun, seguirán creyendo siempre como hasta ahora, que entre las facultades de la sensibilidad y los conocimientos intelectuales, hay algo mas que relaciones ocasionales ó de pura concomitancia. Y la esperiencia que nos enseña que la lesion de los órganos de las facultades sensitivas, lleva consigo la privacion del uso de la razon; la esperiencía que nos enseña que el ejercicio del entendimiento puro va siempre acompañado del ejercicio de las facultades sensitivas, y sobre todo, que la accion de entendimiento sobre las ideas depende necesariamente y se halla en relacion con las representaciones sensibles, y esto aun cuando se trata de ideas y objetos puramente inteligibles; esta esperiencia, repito, afirmará mas y mas siempre el testimonio del sentido comun y le servirá de contraprueba. Porque «la esperiencia enseña, diremos con el esclarecido filósofo de Vich, (1) que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley, es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, *la que niega la existencia de las ideas innatas,* acceptando los hechos tales como la esperiencia interna se los ofrece, ha procurado esplicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual sin que se destruyan ni confundan.»

(1) *Fil. Fund.* Lib. 4.° Cap. 9.

Hé aquí á santo Tomás consignando las pruebas mas convincentes y los argumentos mas sólidos de que se sirve aun hoy dia la ciencia, para destruir el sistema de las ideas innatas. En muchos lugares de sus obras, se encuentran otras varias pruebas á este efecto, así como en otros desenvuelve mas las que en el presente pasage se hallan solo como indicadas; porque segun se reconoce por la lectura de sus obras, el santo Doctor concedia grande importancia á la solucion acertada de este problema ideológico.

Así es que le vemos en la Suma contra Gentiles y en la Suma Teológica, desenvolver y presentar bajo nuevas fases, los fundamentos científicos que en el presente apenas hace mas que indicar.

«Por lo que esperimentamos, dice, (1) aparece con toda evidencia que el alma necesita de los sentidos; porque el que carece de algun sentido, no tiene ciencia de los objetos sensibles que son percibidos por aquel sentido, como el ciego de nacimiento no tiene ciencia alguna de los colores. Y ademas, si no son necesarios los sentidos al alma humana para la inteleccion, no existiria en el hombre órden ó relacion entre el conocimiento sensitivo y el intelectual, lo cual es contrario á lo que nosotros mismos esperimentamos; pues por medio de los sentidos se forman en nosotros las memorias ó percepciones singulares, mediante las cuales poseemos esperiencia de las cosas, llegando finalmente por medio de esta induccion á los principios universales de las ciencias y artes.»

Permitáseme llamar la atencion de los lectores y

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 93.

en especial de Mr. Jourdain, sobre el presente y anterior pasage, para que á vista de ellos nos diga el escritor francés, si santo Tomás conocia el método de induccion y si solo usaba del método esperimental *raras veces y como al acaso.*

Una de las pruebas mas convincentes en contra del sistema de las ideas innatas, es á nuestro modo de ver, el raciocinio ó argumento psicológico basado sobre la imposibilidad de esplicar convenientemente la union del alma con el cuerpo, en la hipótesis de las ideas innatas. En efecto; ya sea que se diga con los antiguos platónicos que el alma preexiste con su ciencia, sus ideas y sus conocimientos intelectuales formados, y que estas ideas quedan oscurecidas y como sepultadas en el olvido á causa de la union de la misma con el cuerpo; ya sea que se prefiera afirmar solamente con los partidarios menos exagerados de esta doctrina, que el alma no preexiste al cuerpo, pero que contiene en sí actualmente las ideas de las cosas, es imposible esplicar de una manera satisfactoria la union tan íntima como natural de estas dos sustancias, ni señalar la razon suficiente de la misma. En el primer caso, la union del alma con el cuerpo sería violenta y contraria á la naturaleza de la primera, cosa ciertamente poco conforme al sentido comun é insostenible en toda buena filosofía; porque, como dice con razon el mismo santo Tomás en el lugar citado, *nulli rei, natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur; sed magis ea per quæ fiat convenientior.*

Los mismos ó análogos inconvenientes tienen lugar respecto de la segunda hipótesis; puesto que si el alma

posée de antemano por sí misma con independencia del cuerpo y del ejercicio de la sensibilidad las ideas de todas las cosas, es cuando menos superflua su union con el cuerpo, é inesplicable por lo mismo en el órden científico. «Porque no puede decirse, añade el mismo santo Doctor, (1) que el alma inteligente se une al cuerpo por el cuerpo; porque ni la forma se ordena á la materia, ni el motor al movil, sino antes al contrario. Y si el cuerpo es necesario en algun sentido al alma inteligente, debe serlo seguramente en órden á su operacion propia, que es el entender; toda vez que en cuanto á su existencia, el alma no depende ni necesita del cuerpo. Si el alma está determinada por su propia naturaleza á recibir las ideas intelectuales solo mediante la influencia de algunos principios ó agentes superiores, y no las recibe de las cosas sensibles, no necesitará del cuerpo para la inteleccion. Luego en vano se unirá al cuerpo.»

Sería inutil querer desvirtuar la fuerza de este raciocinio, alegando que aunque el cuerpo y las facultades sensitivas no cooperan ni influyen propiamente en la formacion y determinacion de las ideas intelectuales, es necesaria sin embargo la union del alma con el cuerpo, porque este y los sentidos son condiciones *sine qua non* y escitantes de la accion intelectual; porque por poco que se reflexione, se reconocerá facilmente, que esto equivale en el fondo á adoptar la opinion de Platon y sus discípulos, es decir, que la union del alma con el cuerpo, no solo no será natural, sino que será contra la perfeccion del alma.

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 84. Art. 4.°

En efecto; suponer que el alma contiene en sí las ideas intelectuales completamente formadas y con existencia actual, y que esta necesita al propio tiempo de la escitacion de los sentidos, equivale á decir que la union del cuerpo con el alma impide el ejercicio ó uso de las ideas preexistentes en esta, y que este impedimento es removido mediante el ejercicio de las facultades sensitivas. *Hoc non videtur sufficere,* dice con mucha razon santo Tomás, (1) *quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est consopita quodammodo, et obliviosa propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ nisi ad tollendum impedimentum, quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus.* (IV.)



(1) *Ibid.*

## CAPÍTULO ONCE.



### Apreciaciones inexactas de Mr. Bonald sobre esta materia.

Increible de todo punto parece, despues de lo que dejamos consignado en los capítulos anteriores, que existan hombres en nuestro siglo, y hombres que llevan el renombre de filósofos y á quienes todos atribuyen grande erudicion, que en presencia, por decirlo asi, de todos los sabios y á la faz de todo el mundo, se atrevan á colocar á santo Tomás entre los partidarios de las ideas innatas.

Y sin embargo, nada mas cierto. El vizconde de Bonald (hijo) cuyas estrañas afirmaciones sobre el entendimiento agente hemos visto ya, se muestra aqui tan perfecto conocedor del pensamiento y de la filosofía

de santo Tomás sobre las ideas innatas, como se mostrara con respecto á su doctrina sobre el entendimiento agente.

Con motivo de haber enumerado con mucha razon el P. Ventura Raúlica entre los partidarios de las ideas innatas á Platon, Descartes y Leibnitz, nuestro escritor le dice que debiera haber añadido á estos nombres los de «san Agustin, santo Tomás, san Buenaventura, Bossuet, Fenelon, Malebranche etc.» Ya hemos indicado nuestro pensamiento sobre san Agustin; y por lo que hace á san Buenaventura, si es cierto que se notan en él tendencias algun tanto ontológicas, no lo es menos que su teoría sobre las ideas, es en el fondo la teoría general de los Escolásticos; y me parece que el Sr. Bonald se hallaría un poco embarazado para probar que debe ser contado entre los partidarios propiamente dichos de las ideas innatas, si embarazo puede existir en esta materia, para un hombre que coloca á santo Tomás al lado y en la misma línea que Platon y Descartes: á santo Tomás, que en cada página de sus escritos combate la doctrina de Platon sobre las ideas; que impugna frecuentemente en sus obras el sistema de las ideas innatas; que esponiendo y desarrollando cuantos argumentos y raciocinios militan en contra de este sistema, se complace en señalar con admirable precision y con lógica inflexible y vigorosa, todos los inconvenientes que lleva consigo este sistema; á santo Tomás, en fin, que si hace suya la doctrina del entendimiento agente, completándola y perfeccionándola, es precisamente porque la considera necesaria para esplicar el origen del conocimiento humano de una manera mas filosófica y mas conforme á la observacion

de los fenómenos internos, que la que cabe en la teoría de las ideas innatas.

Despues de la afirmacion anterior ya no debe estrañarnos mucho el oir al escritor francés, que «si es verdadera la doctrina que niega las ideas innatas enseñadas por Platon y Descartes, el alma no será en su origen mas que *una tabla rasa,* como decia Aristóteles: *Tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Empero si los paganos podian creer esto, los cristianos no pueden admitirlo.»

Ignoro si Mr. Bonald tendrá alguna dificultad en colocar en el catálogo de los *cristianos* á santo Tomás: en lo que no me cabe duda y lo que puedo asegurar al ilustre escritor, es que si se quiere tomar el trabajo de hojear los escritos del santo Doctor, hallará no uno sino cien pasages, en que admite y profesa la doctrina de que el alma humana en su origen y en órden á las ideas intelectuales, á lo menos las que se refieren á los objetos sensibles y materiales, es *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum;* y esto sin manifestar temor alguno de dejar de ser *cristiano* por esta causa. Hé aqui uno de estos pasages por via de muestra: (1) *Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus à perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

No seguiremos á Mr. Bonald en sus restantes afirmaciones sobre esta materia. Para reconocer el peso que merecen sus apreciaciones sobre este punto, basta tener presente que segun él, la doctrina de las ideas

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 79. Art. 2.°

innatas es la doctrina general y comun de todos los filósofos. «Parece que *todos* los filósofos habian por el contrario pensado hasta ahora, que estas ideas no se formaban, sino que se hallaban formadas del todo naturalmente en nosotros.» Ya hemos tenido ocasion de observar antes, que la historia de la filosofía no parece ser el fuerte del autor de la *Justificacion de Descartes*.

Antes de terminar este capítulo y á fin de evitar apreciaciones inexactas y equivocaciones demasiado trascendentales, bueno será advertir, que cuando santo Tomás dice que el alma *est sicut tabula rasa*, lo mismo que cuando la apellida *pura potentia in ordine intelligibili*, estas expresiones y otras análogas, solo significan el estado de potencialidad por parte del alma en órden á la posesion actual de las ideas, ó sea la privacion y carencia de ideas actuales, formadas y esplícitas, con anterioridad al ejercicio de las facultades sensitivas, á la existencia en el alma de las representaciones sensibles y á la accion del entendimiento agente.

Sería absurdo por lo tanto, entender esta potencialidad del alma en un sentido absoluto; pues segun la doctrina del santo Doctor, el alma no solo posée por sí misma en su origen y con anterioridad á todas las condiciones dichas, el entendimiento posible ó sea la fuerza innata para *entender*, la cual es una facultad vital, una verdadera potencia *activa*, una actividad real, sino que tambien posée desde su origen el entendimiento agente, que viene á ser como el principio próximo de las ideas, y que como participacion inmediata de la inteligencia infinita y de las ideas eternas, con-

tiene en germen y como virtualmente todas las ideas intelectuales, y de una manera especial los elementos de los primeros principios de la razon, como veremos mas adelante.

Infiérese de lo dicho, que si colocar á santo Tomás entre los partidarios de las ideas innatas es desconocer por completo la verdadera historia de la filosofía, sería aun mas absurdo y contrario á toda verdad, identificar ni acercar siquiera su doctrina sobre este punto á la de los materialistas y sensualistas.

Para los materialistas, el hombre no posée mas conocimientos que los que obtiene por medio de los sentidos; y como quiera que estos sean el resultado de la organizacion de la materia, el conocimiento intelectual es un mero producto del organismo.

A su vez los sensualistas, si bien reconocen con las palabras la existencia del espíritu, al concederle esclusivamente facultades sensitivas, le niegan en realidad. ¿Que puede haber de comun entre estos groseros errores y la sublime teoría ideológica de santo Tomás? Nada absolutamente. Para aquellos, todo se reduce á materia, organizacion y sensaciones: para este, sobre la materia, la organizacion y las sensaciones, está el espíritu, la inteligencia y el entendimiento agente, razon de ser inmediata y principal origen del conocimiento intelectual. Para aquellos la ciencia y el conocimiento intelectual son puramente esternos en su origen: para este, la ciencia y el conocimiento intelectual, reconocen como origen principal una fuerza interna, que es la actividad intelectual, la cual contiene en sí la semilla de las ideas, como participacion inmediata que es de la Verdad increada, é impresion

de las ideas divinas; y como origen remoto y secundario, los sentidos y los objetos esternos. *Scientiam mentis nostræ, partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco*, decia el santo Doctor en el pasage citado en el capítulo anterior.



## CAPÍTULO DOCE.



Inexactas apreciaciones de Balmes sobre el entendimiento agente: Importancia filosófica de la doctrina de santo Tomás sobre este punto.

«Dominados los aristotélicos, dice el sabio filósofo español, (1) por su idea favorita de esplicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se los aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Asi es que esplicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Esplicados de

(1) *Fil. Fund.* Lib. 4.° Cap. 7.°

esta manera los fenómenos del sentido esterno y de la imaginacion, quisieron esplicar los aristotélicos los del órden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . Las especíes sensibles contenidas en la imaginacion, y verdadero retrato del mundo esterno, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente al acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso trasformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoria de especies imaginarias, *phantasmata*, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente. . . . . . . . . . . . . . .
. . . . Esta invencion mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de estravagante.»

Es ciertamente bien estraño, que un hombre de tan profundo buen sentido filosófico, que un hombre que revela en sus escritos haber comprendido mejor que ningun otro escritor moderno, el verdadero espíritu de la doctrina de las escuelas y en particular la profundidad, verdad é importancia de la filosofía de santo Tomás, no haya alcanzado á ver en la doctrina del entendimiento agente, mas que una *invencion poética é ingeniosa*.

Y esto es mas estraño aun, si se tiene en cuenta que la solucion dada por este filósofo al importante cuanto dificil problema del origen del conocimiento intelectual, se identifica en el fondo, ó se acerca cuando menos bastante á la solucion dada por santo Tomás, y que, como este, impugna el sistema de las ideas innatas. Ya hemos visto la afinidad é íntimas relaciones que envuelve esta doctrina con el entendimiento agente, siquiera se le apellide con diferente nombre y se modifiquen ó espliquen de diferente modo sus funciones ó actos.

De aqui es que obligado, por decirlo asi, por la fuerza misma de la verdad, se le ve admitir hasta cierto punto mas adelante lo que aqui habia rechazado. El entendimiento agente de los aristotélicos, dice, (1) *admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada á las representaciones sensibles*, no lo parece tanto, si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual.»

Resulta de estas palabras, 1.° que nuestro filósofo reconoce como *admisible en buena filosofía* la existencia de *una actividad del alma* en órden á las representaciones sensibles. Pues bien: esto equivale á admitir el entendimiento agente de santo Tomás, puesto que para el santo Doctor, el entendimiento agente no es otra cosa en el fondo y en realidad, mas que una actividad intelectual del alma en órden á las representaciones sensibles.

Infiérese lo 2.° que el motivo principal que induce

(1) *Ibid.* Cap. 20.

al autor de la *Filosofía Fundamental*, á no admitir en su totalidad el entendimiento agente, es el creer que las representaciones intelectuales ó ideas no son distintas del acto intelectual. No negarémos la probabilidad de semejante opinion; pero al propio tiempo, nadie nos podrá tampoco negar á nosotros, que la opinion contraria, la que admite algun modo de distincion real entre la idea y el acto del entendimiento considerando á aquella como un modo que sobreviene á este, es tan probable cuando menos, como la que pretende identificar absolutamente estas dos cosas, ya sea que se examine la cuestion en sí misma y por parte de sus fundamentos científicos, ya sea que se la examine con respecto á los hombres eminentes que han sostenido dicha opinion.

Luego si el único obstáculo filosófico para la admision completa y absoluta del entendimiento agente de los aristotélicos, es la identificacion de las ideas con el acto intelectual, los que admitan la probabilidad de la opinion que establece una distincion modal entre los dos, deberán admitir tambien, á lo menos como probable, la existencia del entendimiento agente. Luego nuestro filósofo debió calificar á lo menos de probable, la existencia de este entendimiento agente, toda vez que para él la probabilidad de la opinion que sostiene la distincion entre la idea y el acto intelectual, recae indirectamente sobre la existencia de dicho entendimiento. Luego en todo caso, la existencia del entendimiento agente de los aristotélicos, es algo mas que una *invencion poética é ingeniosa*.

Por otra parte, si este escritor tiene por cosa

tan fundada y verdadera que la idea y el acto intelectual son una misma cosa, era superfluo el emplear diferentes páginas, como lo hace mas adelante, para impugnar la existencia de las ideas innatas recorriendo sus diferentes clasificaciones. Una vez establecida esta hipótesis, puede decirse que hasta carece de sentido la cuestion de las ideas innatas; puesto que admitir en este caso las ideas innatas, equivaldria á decir que los actos intelectuales existen antes de existir.

No estrañamos por lo tanto, que este esclarecido filósofo llegase por último á admitir implícitamente la necesidad y existencia del entendimiento agente, que antes se habia resistido á reconocer. Porque esto es lo que á nuestro juicio se desprende de las siguientes palabras, con que termina su impugnacion del sistema de las ideas innatas:

«Parece que en vez de entregarnos á suposiciones semejantes, (1) debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sugecion á las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso, será preciso reconocer en el espíritu *una facultad productiva de las especies representativas; de lo que tampoco nos eximiriamos, identificando las ideas con las percepciones.*»

Luego *es preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas;* y esto tiene

(1) *Ibid.* Cap. 30.

lugar, ya sea que *se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos*, ya sea que se afirme lo contrario, *identificando las ideas con las percepciones*. El pasage no puede ser mas esplícito; y en él se admite y profesa abiertamente la necesidad del entendimiento agente, toda vez que este, á lo menos en la teoría de santo Tomás, no es otra cosa en realidad y es precisamente *una facultad productiva de las especies representativas* del órden intelectual.

Luego cuando los aristotélicos profesaron la doctrina del entendimiento agente, no fué ciertamente por hallarse *dominados por su idea favorita de esplicarlo todo por materia y forma*. Habia aqui algo mas que eso: habia aqui motivos mas elevados y fundamentos mas filosóficos que el indicado. La necesidad de esplicar el tránsito del órden sensible al órden inteligible, sin borrar la línea divisoria que los separa; la imposibilidad de esplicar el tránsito de las concepciones *singulares* de las facultades sensitivas, á las concepciones *universales*, *necesarias y abstractas*, del entendimiento puro, sin verse precisado á admitir la doctrina de las ideas innatas, contrariada por la razon y por la esperiencia: hé aquí motivos demasiado poderosos y algo mas elevados sin duda que los que indica el ilustre autor de la *Filosofía Fundamental*, para que los aristotélicos se creyeran en la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Empero, si esto es suficiente para demostrar que los aristotélicos no procedieron con ligereza en este punto, yo no temeré añadir, que toda filosofía racional y espiritualista, debe admitir la teoría del entendimiento agente, despues que santo Tomás, imprimiendo en ella

el sello de su magestuosa inteligencia, le comunicó el desenvolvimiento científico que solo podia esperarse de la sublimidad de su genio, desarrolló las grandes é íntimas relaciones de esta doctrina con los problemas mas trascendentales de la psicología y de la ideología, y la elevó, en fin, á su última expresion científica, ennobleciéndola y cristianizándola, por decirlo asi: porque es preciso saberlo; como san Agustin habia perfeccionado y cristianizado las *ideas* de Platon, asi santo Tomás perfeccionó y cristianizó la teoría del entendimiento agente.

Aristóteles habia enseñado la necesidad y existencia del entendimiento agente; pero sin determinar de una manera precisa su origen, el origen de su poder y actividad. Santo Tomás, guiado en sus especulaciones y robustecido con la posesion de la idea cristiana, señala y busca el origen y fundamento racional *á priori* de este misterioso agente, en la comunicacion y como aproximacion de la inteligencia humana á la inteligencia divina.

Para santo Tomás, el entendimiento agente es una impresion inmediata de la Primera Inteligencia Agente, una participacion de la luz increada, un reflejo de las ideas eternas que existen en la inteligencia infinita de Dios: *Virtus derivata á superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare:* (1) *Virtus quæ á supremo intellectu participatur.* (2) *Quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.* (3) *Lumen intellectus agentis, non causatur in anima ab aliqua*

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 79 Art. 4.°
(2) *Ibid. ad* 5.m
(3) *Ibid.* Cuest. 84 Art. 5.°

*alia substantia separata, sed immediate à Deo.* (1) *Quasi quædam similitudo increatæ Veritatis in nobis resultantis.* (2) *Quoddam lumen intelligibile,* (3) *quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium. Intellectus agens,* decia tambien Alberto Magno, (4) *est imago et similitudo quædam luminis primæ causæ, sive Dei. . . . . . . . . . . . . est enim imago primæ et divinæ lucis, qua omnia intelligibilia in esse simplici accepta, sicut fuerunt in prima luce, secundum actum fiunt intelligibilia.*

De aqui el secreto de su fuerza; de aqui esa virtud maravillosa que posée nuestra alma de convertir las concepciones singulares de los sentidos en concepciones universales de la razon; porque desde el momento que vemos en el entendimiento agente una participacion y reflejo inmediato de la inteligencia suprema, una impresion de las ideas divinas, ninguna dificultad podemos hallar ya en conceder á nuestra alma la facultad de formar y abstraer las nociones universales, de los materiales suministrados por los sentidos; desde ese momento nada hay que pueda impedirnos reconocer en el entendimiento agente, una fuerza demasiado poderosa para convertir las representaciones sensibles en ideas intelectuales. Destello admirable de la inteligencia divina, no menos que de la actividad y causalidad supremas, el entendimiento agente lleva en su seno como el germen de las ideas eternas. ¿Porque admirarnos pues de su fuerza prodigiosa en órden á la

(1) *Quæsts. Disp. De Spir. Creat.* Cuest. 1.ª Art. 10.
(2) *Ibid. De Verit.* Cuest. 11. Art. 1.º
(3) *Opusc.* 3.º Cap. 88.
(4) *Oper.* Tom. 18. Trat. 15. Cuest. 93.

*formacion de las ideas?* ¿No será mas filosófico reconocer con santo Tomás, que esta *semejanza participada* de la luz increada, en razon y á causa de la nobleza y elevacion de su origen, se halla dotada por Dios de una energía superior á la que hallarse puede en todos los seres materiales, de una poderosa fuerza de asimilacion capaz de hacer pasar los objetos del órden material y singular, al universal é inmaterial:? *Quædam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet, immaterialia.* (1)

Permitáseme llamar la atencion sobre el enlace y relaciones de esta magnífica y luminosa teoría de santo Tomás sobre el entendimiento agente, con los interesantes problemas de la representacion intelectual, la cuestion de los criterios y la teoría de la verdad. Sabido es cuanto han atormentado siempre á la filosofía las cuestiones relativas al tránsito del órden intelectual é ideal, al órden real. El espíritu humano encuentra y encontrará siempre serias y graves dificultades, al establecer la legitimidad del tránsito del yo al no yo, del sujeto al objeto.

Ahora bien: la doctrina de santo Tomás que acabo de esponer, envuelve á no dudarlo, una de las soluciones mas elevadas que darse pueden á tan dificil problema. Las ideas intelectuales se refieren por sí mismas á los objetos esternos y se hallan en relacion necesaria y perfecta conformidad con estos, porque el entendimiento agente, que es su causa próxima, se halla á su vez en relacion inmediata con el entendimiento divino, causa eficiente y razon *á priori* de

(1) *De Anima* Lib. 3.° Lecc. 10.

aquellos objetos, y tambien de nuestras ideas intelectuales; porque el entendimiento agente, como derivacion inmediata de la luz increada, es como un reflejo virtual é implícito de las ideas divinas, que son el fundamento *á priori* y la medida de la realidad, verdad y distincion de las cosas. Luego el entendimiento agente enseñado por santo Tomás, envuelve el fundamemto racional de la armonía y conformidad fundamental y primitiva, entre el órden subjetivo y el objetivo; esplica la legitimidad del criterio de la evidencia; contiene el fundamento filosófico de lo que se apellida instinto intelectual, y es como el lazo científico que une y esplica las relaciones entre el órden real y el ideal, entre la verdad de conocimiento y la verdad trascendental del objeto, entre la inmutabilidad de la verdad y la mutabilidad de las existencias finitas: *Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res à similitudinibus rerum.* (1)

Compárese ahora la doctrina del santo Doctor con la de los partidarios de las ideas innatas, y no podrá menos de reconocerse en ella, no solo una teoría tan profunda como digna de ser aceptada por cualquier espíritu reflexivo, sino tambien una teoría que lleva inmensas ventajas á la de las ideas innatas.

Mientras los partidarios de este sistema, afirman que nuestra alma recibe de su autor las ideas todas que constituyen los elementos del conocimiento humano; mientras despojan al espíritu humano casi de toda actividad en órden á la adquisicion de las ideas univer-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 84. Art. 6.º ad 1.m

sales, que son como los elementos de la razon; mientras reducen, en una palabra, nuestro espíritu á un ser meramente pasivo relativamente al origen y formacion de los conocimientos intelectuales, santo Tomás por el contrario, reconoce nuestro espíritu como esencialmente activo en el órden intelectual; reconoce en nuestra alma una *facultad activa,* una fuerza ó actividad intelectual, que constituye al espíritu humano en razon de verdadera causa eficiente del conocimiento intelectual y de su desarrollo gradual y sucesivo que esperimentamos dentro de nosotros. Como Dios, inteligencia suprema é infinitamente activa, produce en sí una Palabra Eterna, el Verbo Increado, asi el espíritu humano fecundado por el entendimiento agente, que es una derivacion inmediata de esa inteligencia suprema, y una impresion de las ideas divinas, tiene la virtud admirable de formar y determinar en su interior las concepciones universales, de convertir las representaciones del órden sensible en representaciones puramente intelectuales, de crear en cierto modo, la razon humana, produciendo, bien que con dependencia de los materiales suministrados por los sentidos, las ideas, que son como sus elementos constitutivos y actuales.

¿Puede esplicarse de una manera mas elevada y científica la grandeza y dignidad del espíritu humano? ¿Puede señalarse de una manera mas filosófica la verdadera razon suficiente de esa magestuosa elevacion de la inteligencia del hombre, de esa fuerza y poderio de que se enorgullece la humanidad? Solo en la teoría de santo Tomás puede encontrarse la esplicacion racional de la elevacion y nobleza del hombre; porque ella sola puede señalar el verdadero origen y la razon *á*

*priori*, de la energía, dignidad y asombroso poderio de la razon humana.

Y no se nos diga que tambien los partidarios de las ideas innatas reconocen la actividad del espíritu humano, puesto que admiten en él la *fuerza* de reflexion y de raciocinio, que es una facultad activa; porque esto solo probará que el espíritu humano es activo en el órden intelectual, por parte del desarrollo y evolucion sucesiva de los conocimientos científicos.

Empero no es esto ciertamente de lo que se trata aqui, y hasta puede decirse que esto no afecta á la cuestion presente. El punto culminante entre los partidarios de las ideas innatas y el entendimiento agente de santo Tomás, la diferencia entre las dos teorías á que se refiere la comparacion antes indicada sobre la actividad del espíritu humano en el órden intelectual, es relativa principalmente á una actividad primaria y fundamental, á una actividad que se refiera al origen, al desenvolvimiento inicial del conocimiento intelectual.

No se trata pues aqui de saber si la facultad de raciocinio es una facultad activa ó no: lo que se trata de saber es si este espíritu es activo con anterioridad al ejercicio de esta facultad, en otros términos, si el espíritu humano es activo no solamente en órden á la reflexion y raciocinio, sino tambien en órden á la formacion de las ideas que sirven de base y suministran los elementos primitivos para el raciocinio; porque nadie nos negará, que todo raciocinio supone como base los primeros principios, y que estos se constituyen con ideas. El espíritu humano ¿es activo ó es puramente pasivo con respecto á estos principios y á las ideas

que los constituyen? Tal es la verdadera fase de la cuestion entre los partidarios de las ideas innatas con la negacion del entendimiento agente, y la teoría de santo Tomás.

Los primeros dicen que bajo este concepto nuestro espíritu es meramente pasivo, puesto que posée desde su origén estas ideas, las cuales se hallan grabadas en nuestra inteligencia por la mano misma del Supremo Hacedor. Santo Tomás cree por el contrario, que el espíritu humano es activo con respecto á dichas ideas y afirma que este espíritu fecundado por esa fuerza activa, derivacion inmediata de la inteligencia del Hacedor Supremo, destello y participacion de las ideas divinas, apellidada por él entendimiento agente, posée la actividad y energia necesarias para la formacion de las ideas.

La afirmacion de los primeros, al mismo tiempo que rebaja la dignidad y poder del espíritu humano, viene á ser el eco de la palabra del principal restaurador del sistema de las ideas innatas en la filosofía moderna: *intellectio enim, proprie mentis passio est.* (1) Santo Tomás conserva al espíritu humano su elevacion y dignidad; porque reconoce en él una actividad poderosa, una especie de fuerza creadora, verdadero origen de su grandeza y poderio. Al propio tiempo, su teoría sobre este punto, lejos de hallarse en oposicion ni con el sentido comun de la humanidad, ni menos con la observacion psicológica, se halla por el contrario en completa armonía con la esperiencia interna, cuyos fenómenos nos presentan y revelan al entendimiento elaborando sus ideas; «pues á no esperimentarlas en

(1) *Descart.* Carta 84.ª

nosotros mismos dice al santo Doctor, no hubieramos adquirido el conocimiento de estas dos acciones;» *non enim aliter* (1) *in notitiam harum actionum* (intellectus possibilis et intellectus agentis) *venissemus, nisi eas in nobis experiremur.*

Otra ventaja de esta doctrina de santo Tomás y en general de su teoría sobre el origen del conocimiento humano, es el hallarse igualmente distante del sistema idealista y del materialista, distancia que viene á ser como una contraprueba de su verdad.

Que el sistema de las ideas innatas propende lógicamente hacia el Idealismo, es una cosa que no me detendré en manifestar, porque lo creo superfluo despues de lo que se ha escrito sobre esta materia. Este es un hecho que se halla ya, en la conciencia de todos los sabios que examinan imparcialmente esta cuestion.

Si el hombre lleva en sí mismo desde su origen las ideas de las cosas; si las representaciones intelectuales de los objetos existen en él independientemente de su actividad intelectual con anterioridad al ejercicio de los sentidos, y hasta de la razon misma; si el órden sensible nada tiene que ver con el órden inteligible; si ninguna comunicacion de causalidad y dependencia verdadera existe entre las facultades de la sensibilidad y las del órden intelectual puro; si los sentidos no son otra cosa que ocasiones, ó á lo mas, condiciones *sine qua non* con respecto al desarrollo de la actividad del entendimiento humano; sí, en fin, para nada influyen en la existencia, determinacion y de-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 76.

sarrollo de los conocimientos intelectuales, no será difícil inferir de aqui, que el mundo intelectual nada tiene de comun con el mundo real, que el mundo de los espíritus es el único que existe con certeza para nosotros, y que los fenómenos sensibles y el mundo de los cuerpos, se hallan fuera del alcance de nuestra inteligencia en el órden científico.

Es evidente que de aqui al Idealismo no hay mas que un paso, si es que alguna distancia queda por salvar para llegar á él. Luego el sistema de las ideas innatas lleva en su seno el germen del sistema idealista, hacia el cual gravita con todo su peso.

La teoría de santo Tomás, destruye la base de los sistemas materialistas y sensualistas, reconociendo en el espíritu humano la inteligencia como una facultad primitiva, superior y esencialmente distinta de todas las facultades sensitivas. Pero estas facultades sensitivas, aunque inferiores y distintas esencialmente de la inteligencia, suministran á esta los materiales sobre los cuales puede obrar: estas facultades aunque jamás pueden salvar la línea casi infinita que las separa de las facultades intelectuales, se hallan en comunicacion directa con ellas. De esta suerte el mundo intelectual se halla ligado necesariamente con el mundo real, el mundo de los espíritus con el mundo de los cuerpos, el mundo interno pasa al esterno y este á aquel por medio de las representaciones sensibles en que se ponen en contacto y comunicacion íntima; el órden subjetivo se aproxima, se une, se identifica con el órden objetivo. La teoría de santo Tomás es á un mismo tiempo la antítesis de la teoría sensualista y la negacion de la idealista.

Podemos por lo tanto inferir legitimamente; 1.° que toda escuela espiritualista que no admita el sistema de las ideas innatas, se halla precisada á admitir el entendimiento agente en cuanto al fondo de la cosa significada por esta palabra. 2.° Que la teoría del entendimiento agente segun la presenta, modifica y desenvuelve santo Tomás, no solo se halla en perfecto acuerdo con la razon y la esperiencia interna, sino que encierra una importancia filosófica tan incontestable como real y positiva.



## CAPÍTULO TRECE.

Nueva fase del Panteismo y nueva refutacion del mismo por santo Tomás.

Una de las mas notables fases que ha presentado el Panteismo en su desarrollo sucesivo desde su origen hasta nuestros dias, es la que ofrecia en la época de santo Tomás, pretendiendo establecer la unidad absoluta y numérica de la inteligencia humana, ó mejor dicho, la unidad absoluta de las sustancias inteligentes. Para llegar á este resultado, partian unos de la unidad del entendimiento agente, considerando á este como una sustancia separada del hombre, y que siendo única é idéntica, obraba sobre todos y cada uno de los individuos de la humanidad. El santo Doctor combate en muchos lugares de sus obras las tendencias

panteistas que envuelve esta opinion, demostrando que el entendimiento agente es una virtud interna y una facultad activa del alma.

Empero estas tendencias panteistas se convertian en afirmaciones rigurosamente tales, por parte de los averroistas, que siguiendo á su maestro, defendian que el entendimiento posible, ó sea la facultad intelectiva, no existia realmente en el hombre. Para Averroes y sus discípulos del tiempo de santo Tomás, lo que se llama entendimiento posible, ó sea la facultad de entender, era una sustancia separada é independiente del hombre, y este no se denomina inteligente, sino en cuanto por medio de las representaciones sensibles, se pone en comunicacion con aquella sustancia, recibiendo su accion é influencia.

Las consecuencias inmediatas de esta doctrina, eran por una parte el panteismo psicológico, que identificaba en la unidad absoluta á todos los hombres como seres inteligentes; y por otra y como consecuencia necesaria de la anterior, la resolucion del hombre individuo en un ser puramente sensible y material: la distincion numérica no existia en la humanidad como inteligente, y cada hombre singular no era mas que una manifestacion, un fenómeno de la sustancia única inteligente.

Santo Tomás, á quien hemos visto combatir el Panteismo bajo todas sus formas y manifestaciones, se dedicó con especialidad á combatirle bajo esta nueva fase; porque segun se desprende de sus palabras, este error monstruoso hallaba favorable acogida entre muchos filósofos de su tiempo. Asi es que despues de haberlo refutado en casi todas sus obras, escribió su

opúsculo de *Unitate intellectus contra Averroistas*, que contiene la impugnacion mas completa que desearse puede de este panteismo psicológico que hacia grandes esfuerzos para introducirse en las escuelas filosóficas de la Europa cristiana. A favor de una erudicion nada comun y de una vigorosa argumentacion, despues de demostrar que semejante doctrina nada tiene de comun con la de Aristóteles, echa mano de todo género de pruebas, desde la autoridad de los Padres de la iglesia oriental y occidental, hasta la de los filósofos asi griegos como latinos y árabes; desde el raciocinio ontológico y psicológico, hasta las pruebas de sentido íntimo y de esperiencia, para poner de manifiesto todo lo absurdo de este panteismo, ya sea que se le considere en sí mismo, ya sea que se le considere en sus aplicaciones materialistas y sensualistas, ya sea en fin, que se le considere por parte de sus consecuencias subversivas de todo órden social, moral y religioso.

No siendo posible ni necesario seguirle en el desenvolvimiento de esta admirable y vigorosa impugnacion del panteismo psicológico-ideológico, trascribirémos solamente algunas de sus observaciones, remitiendo al citado opúsculo á aquellos de nuestros lectores, que quieran convencerse por sí mismos del vigor y mérito científico de su impugnacion.

«Como todos los hombres desean naturalmente saber la verdad, (1) asi tambien hay en ellos el deseo natural de evitar los errores y refutarlos, cuando es posible. Entre los demas errores, parece mas digno de censura aquel que se refiere al mismo entendi-

(1) Opusc. 9.

miento por medio del cual poseémos la facultad de conocer la verdad evitando los errores. Hace algun tiempo que prevaleció entre muchos un error que tiene su origen en las palabras de Averroes, el cual intenta establecer que el entendimiento que Aristóteles llama *posible*. . . . . . . . . . es cierta sustancia separada del cuerpo en cuanto á su ser. . . . . . . y ademas que el entendimiento posible es uno mismo en todos los hombres.

Ya antes hemos escrito contra este error; mas como la osadia de los que le sostienen no cesa de resistir á la verdad, queremos escribir de nuevo contra el mismo, de manera que dicho error quede completamente refutado.

No es mi propósito demostrar que semejante afirmacion es errónea porque repugna á la verdad de la fé cristiana, pues esto cualquiera lo reconoce facilmente. Porque quitada de los hombres la diversidad ó distincion real de entendimiento, que es el que lleva consigo la incorruptibilidad é inmortalidad del alma, síguese que despues de la muerte nada queda del alma humana mas que la unidad del entendimiento: desaparece por consiguiente, la distribucion de premios y de penas y su diversidad.

Lo que sí tratamos de probar, es que dicha opinion no se opone menos á los principios filosóficos, que á la enseñanza de la fé. Y porque en esta materia no quieren reconocer la autoridad y palabras de los escritores latinos, y hacen profesion de seguir unicamente la doctrina de los escritores peripatéticos, cuyos libros sobre la materia jamás han visto, á escepcion de los de Aristóteles fundador de esta secta,

harémos ver que la mencionada opinion es absolutamente contraria á las palabras y doctrinas del mismo.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Segun la afirmacion de estos, (los que defendian la unidad del entendimiento) caen por tierra los principios de la filosofía moral; pues se niegan y desaparecen los actos que existen dentro de nosotros en cuanto sujetos á nuestra potestad. Dentro de nosotros y en nuestra potestad se halla algun acto, por razon de la voluntad; asi es que llamamos voluntario lo que procede de nuestro interior. La voluntad se refiere y se funda en el entendimiento. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . Luego si el entendimiento no pertenece á este hombre ó no se identifica verdaderamente con él, sino que se le une solamente por medio de las representaciones de la imaginacion, ó como el motor á la cosa movida, la voluntad no existirá en este hombre, sino en esa inteligencia separada: luego el hombre singular no será dueño de sus actos, ni estos podrán ser laudables ó vituperables; lo cual es echar por tierra las bases de la filosofía moral. Siendo pues esto absurdo y contrario á la conciencia y existencia misma de la humanidad, (pues en esta hipótesis sería inútil el aconsejar, lo mismo que el hacer leyes) síguese de aqui, que el entendimiento se une de tal manera á nosotros que constituye un solo ser ó naturaleza singular en cada individuo; lo cual no puede verificarse sino de la manera que ya se ha dicho, es decir, siendo una facultad ó fuerza del alma que se une á nosotros como forma ó perfeccion interna. Resulta pues, que esta es la verdadera union que se debe admitir,

no solo atendiendo á la doctrina revelada de la fé, como pretenden los adversarios, sino porque el negar esto es luchar contra la evidencia. . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . Considere tambien el que sostiene esa opinion, que si el principio inteligente mediante el cual entendemos, estuviera separado y fuera un ser distinto del alma que es forma de nuestro cuerpo, sería á un mismo tiempo inteligente y entendido, ni entenderia actualmente unas veces y otras cesaria de entender, ni se conoceria á sí mismo por ideas inteligibles y por sus actos, sino por su esencia, como las demas sustancias intelectuales separadas. Ni habria razon para que necesitase de nuestras representaciones imaginarias para entender; pues no vemos que en la naturaleza y órden de los seres, las sustancias superiores necesiten de las inferiores para sus operaciones principales. . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . Es evidente que la inteligencia es la parte mas principal del hombre, y que se sirve de todas las demas potencias del alma y miembros del cuerpo como de órganos; por eso dijo con mucha verdad Aristóteles, que *homo est intellectus maxime*. Ahora bien; si es uno mismo el entendimiento de todos, síguese necesariamente que no hay mas que *un* solo inteligente, y por consecuencia *un* solo volente y *uno* solo que usa segun el albedrio de su voluntad de todas aquellas cosas por parte de las cuales se diferencian los hombres entre sí. De aqui se sigue tambien, que ninguna diferencia existe entre los hombres en cuanto á la eleccion libre de la voluntad, sino que es la misma en todos, si el entendimiento que es la parte

principal del hombre y en donde reside originariamente el dominio para usar de todas las demas cosas, es uno é idéntico en los diversos hombres. Esto sobre ser evidentemente falso é imposible, repugna á la misma esperiencia sensible, destruye toda ciencia moral y hasta lo que es necesario para la sociedad civil.

Ademas: Si todos los hombres entienden por medio de un mismo entendimiento, cualquiera que sea el modo con que este se una al hombre, bien sea como forma, bien como motor, siempre se seguirá necesariamente, que la accion de entender será una en número y la misma en todos los hombres con respecto á un objeto cualquiera: por ejemplo, si yo entiendo la piedra y tu tambien, será preciso que la operacion intelectual que está en mí y la que está en tí, sean una misma. . . . . . . . . . . . . asi como si fuera posible que muchos hombres tuviesen un solo *ojo*, la vision de todos sería una é idéntica respecto del mismo objeto en un tiempo dado. Del mismo modo pues, si el entendimiento de todos los hombres es uno mismo, síguese de aqui que cuando estos entienden el mismo objeto al mismo tiempo, la accion de todos se identificará y será una misma.»

Ya hemos dicho al principio, que no nos es posible seguir al santo Doctor en la variedad y abundancia de razones y pruebas con que combate bajo todas sus fuerzas esta nueva fase del Panteismo que se alzaba amenazador en su época, invadiendo las escuelas y propagándose de una manera alarmante por los centros literarios de la Europa cristiana.

La presencia de este gran peligro, fué sin duda la

que inspiró á santo Tomás las enérgicas palabras con que termina su impugnacion de este panteismo psicológico. Como verá el lector, usa aqui un lenguaje sumamente enérgico, y que podria calificarse hasta de duro y estraño, si se le compara con la templanza y moderacion que le son características y como familiares, siempre que impugna las doctrinas erróneas de sus adversarios.

« Es evidente por lo tanto, que es falso lo que afirman, á saber, que fué como un principio para todos los filósofos asi árabes como peripatéticos, aunque no para los latinos, que el entendimiento no se multiplica ó distingue numéricamente en los hombres. Algazel no fué latino, sino árabe: Avicena que tambien fué árabe, dice lo siguiente. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . Y pasando á los griegos, citaremos las palabras de Temistio. . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . Luego es cierto que ni Aristóteles, ni Teofrasto, ni tampoco Platon, tuvieron como un principio, que el entendimiento posible es uno mismo en todos los hombres. Es evidente tambien que Averroes espone de un modo falso la sentencia de Temistio y Teofrasto acerca del entendimiento posible y agente; por lo cual con razon hemos dicho antes, que fué un corruptor de la filosofía peripatética. Es bien estraño por lo mismo, cómo algunos sin haber visto mas que el comentario de Averroes, tienen la presuncion de afirmar lo que el mismo dice, es decir, que tal es la opinion de todos los filósofos griegos y árabes, esceptuando solo los latinos.

Es aun mas digno de admiracion y hasta de indignacion, que alguno que se llama á sí mismo cristiano,

se atreva á hablar con tan poca reverencia de la fé cristiana, como lo verifica cuando dice, que los latinos no reciben esto entre sus principios, á saber, que sea uno el entendimiento en todos, tal vez porque su ley enseña lo contrario. Lo cual envuelve dos cosas dignas de censura: 1.ª que pone en duda que esto sea contra la fé; 2.º que indica hallarse poco conforme con esta fé.

Tambien se descubre esto por lo que luego añade: *Esta es la razon por la cual los católicos abrazan esta opinion;* donde denomina opinion ó hipótesis, lo que es una verdad de la fé. Ni revela menor presuncion lo que osa afirmar despues, á saber, que Dios no puede hacer que haya muchos entendimientos, porque implica contradiccion. Aun es mas grave lo que dice luego: *Por parte de la razon, concluyo necesariamente que el entendimiento es uno numéricamente; sin embargo, por la fé asiento firmemente á lo contrario.* Luego juzga que la fé enseña cosas contrarias á lo que se puede demostrar necesariamente por la razon: y toda vez que no se puede demostrar necesariamente sino lo que es necesariamente verdadero, cuyo contrario es falso é imposible, síguese de esto, que segun su pensamiento, la fé puede ser acerca de alguna cosa falsa é imposible; cosa que ni Dios mismo puede hacer, ni los oidos de los fieles tolerar.

Tampoco carece de temeridad, la presuncion con que se entromete á disputar de cosas que no pertenecen á la filosofía, sino á la fé; como es el padecimiento del alma por el fuego del infierno, afirmando que se deben desechar las sentencias de los Doctores acerca de esto. De esta misma manera, podria disputar y hablar de la Trinidad, de la Encarnacion y otros misterios seme-

jantes, acerca de los cuales no hablaria sino como un balbuciente.

Hé aquí lo que hemos escrito para destruir el expresado error, nó por las prescripciones de la fé, sino por los dichos y razones de los filósofos solos. Si despues de esto, alguno, gloriándose todavia de una ciencia de falso brillo, quiere oponer algo contra lo que hemos escrito, que no hable á escondidas, ni delante de los niños que no saben juzgar de las cuestiones dificiles, sino escriba contra este escrito, si se atreve; y hallará no solamente á mi que soy el menor de todos, sino á otros muchos defensores de la verdad, que, ó resistirán á su error, ó harán desaparecer su ignorancia.» (V.)

# CAPÍTULO CATORCE.

## Santo Tomás y la Escuela sensualista.

Entre santo Tomás y la escuela sensualista, solo hay de comun la afirmacion de que los sentidos son el punto de partida para el conocimiento intelectual y la ciencia; pero esta afirmacion comun á las dos escuelas tomada en general y en cuanto á las palabras, deja de serlo cuando se atiende á lo que significa en cada una de las dos escuelas, y al desarrollo y aplicaciones de la misma.

Para la escuela sensualista, los sentidos son como la causa eficiente y la medida del conocimiento humano en el órden científico: para santo Tomás, los sentidos, si entran para algo y cooperan al conoci-

miento intelectual, es solo como primer punto de partida del mismo; es solo en cuanto el conocimiento sensitivo es anterior naturalmente al conocimiento intelectual y científico; es solo en cuanto el ejercicio de las potencias perceptivas de la sensibilidad, precede al ejercicio de la inteligencia, y porque la actividad de esta, es escitada y depende en su desarrollo del ejercicio de los sentidos esternos é internos, como de condicion *sine qua non.*

La escuela sensualista dice: todo conocimiento actual humano, es ó una sensacion, ó una trasformacion de la sensacion. Santo Tomás dice: las facultades sensitivas son esencialmente distintas de la actividad intelectual, y por perfecta que se suponga una sensacion, jamás puede llegar á constituir una inteleccion; porque estas dos facultades y sus operaciones, pertenecen á géneros diversos de ser.

Aunque el conocimiento sensitivo suministra en cierto modo materiales á la inteligencia, la accion de esta se ejerce en una escala y en un órden infinitamente superiores á la accion de los sentidos. El conocimiento intelectual, lejos de poder ser en ningun sentido, ni bajo concepto alguno, una trasformacion ó modificacion de la sensacion, no tiene nada de comun con ella, ni por parte de la facultad y accion intelectual, la cual considerada absolutamente y en sí misma es independiente de todo cuerpo y órgano material, al paso que la sensacion no puede existir sin la impresion del órgano corporal; ni por parte del objeto, puesto que la sensacion se halla limitada al órden corpóreo y sensible, mientras que el entendimiento, elevándose sobre todo el órden de

los entes corpóreos, percibe las cosas puramente inmateriales y espirituales, y forma conceptos é ideas que prescinden de los cuerpos, como la idea de la verdad, la virtud, el ser, la sustancia, la relacion; ni tampoco finalmente por parte del modo de obrar, porque las facultades sensitivas solo obran en sentido directo, percibiendo, ó los objetos esternos, ó las afecciones y modificaciones internas, pero careciendo de fuerza reflexiva; pues, como dice el mismo santo Doctor, la vista no se vé á sí misma ni su accion. Por el contrario, el conocimiento intelectual envuelve la fuerza de reflexion; pues la misma esperiencia interna nos revela, que el entendimiento, ademas de los actos directos con que percibe los objetos esternos, tiene tambien actos reflejos con que se conoce á sí mismo y á los cuales sirve de objeto el acto directo.

Luego en la teoría de santo Tomás, la sensacion jamás puede llegar á confundirse ni identificarse bajo ningun concepto, con la accion del entendimiento. Ya hemos visto antes tambien, que en esta teoría, el ejercicio de las facultades sensitivas no permanece en el alma separada del cuerpo, toda vez que estas facultades dependen en sus funciones de los órganos corpóreos, al contrario de las facultades ó potencias del órden intelectual, las cuales permanecen en ejercicio en el alma separada. No es necesario llamar la atencion sobre la negacion radical de las doctrinas sensualistas que envuelve semejante afirmacion; pues sería inexacta y hasta careceria de sentido, si las operaciones de la inteligencia pudieran concebirse en ningun caso, como un desarrollo, ó como una trasformacion de la sensacion.

Finalmente, si no bastaran los pasages y consideraciones que preceden, para poner fuera de toda duda la profunda separacion que existe entre la psicología é ideología de la escuela sensualista y la teoría de santo Tomás sobre esta materia, bastaria tener presentes dos afirmaciones capitales del mismo, á saber; que las facultades ó potencias del alma se especifican, ó lo que es lo mismo, son diferentes entre sí específica y esencialmente, segun la diversidad del objeto á que se refieren: de manera que la vista es una potencia distinta del oido, porque se refiere á los colores como á su objeto propio, mientras el segundo se ordena á los sonidos. No trato ahora de apreciar el valor científico de esta doctrina, sino solo de consignar un hecho, sobre el cual no es posible abrigar la menor duda, toda vez que basta abrir cualquiera de los escritos del santo Doctor, para tropezar á cada paso con la fórmula con que expresa esta afirmacion: *Potentiæ specificantur per objecta.*

La otra afirmacion que se halla en relacion con la anterior y que se halla consignada con tanta frecuencia é insistencia como ella en las obras del santo Doctor, es que el objeto de los sentidos es siempre alguna cosa singular ó individual, y que solo al entendimiento pertenece el conocimiento de los universales, siendo la única facultad en el hombre, que percibe y conoce los objetos por medio de ideas ó concepciones de este género. *Sensus est singularium, intellectus vero universalium,* dice y repite á cada paso; y desafiamos á cualquiera á que nos presente un solo pasage en sus obras, en que enseñe ni siquiera implícitamente que los sentidos tienen la facultad de

conocer los objetos bajo una razon universal, ni de formar y concebir ideas universales. Y sin embargo, no pudiendo negarse, so pena de ponerse en contradiccion con el testimonio de la conciencia, que nosotros poseémos este modo de percepcion, los sensualistas se hallan precisados á conceder que el sentido puede llegar de una manera ú otra á estas percepciones universales.

Como dejo ya indicado, santo Tomás no solo refuta frecuentemente en sus obras el error de los que identifican de cualquiera manera las facultades sensitivas con el entendimiento, sino que le combate tambien en sus tendencias, señalando las peligrosas deducciones á que se presta. La opinion de la metempsicosis de las almas, tan estendida en la filosofía pagana, se apoyaba en parte sobre esta identificacion de los sentidos con el entendimiento, y era como una consecuencia de la misma, segun santo Tomás. «Esta opinion, dice, (1) procedió de dos falsas raices, la primera de las cuales era que decian, que el alma racional no se une al cuerpo esencialmente como forma á la materia, sino solo accidentalmente como el motor al movil, ó como el hombre al vestido. . . . . . La segunda es que afirmaban, que el entendimiento solo se distingue del sentido accidentalmente; de manera que el hombre en tanto se dice que tiene entendimiento y nó los otros animales, porque en él la fuerza sensitiva es mas vigorosa por razon de la perfecta complexion del cuerpo: de esto ya podian inferir, que el alma del hombre pasaba al cuerpo del bruto.»

(1) *Sentent.* Lib. 4.° Dist. 44.ª Cuest. 1.ª Art. 1.°

Y es digno de notarse, que muchos de los que no hallan inconveniente en atribuir máximas y tendencias sensualistas á la filosofía escolástica, son precisamente los que hablan con mayor inexactitud de las facultades del espíritu humano y los que se aproximan mas en esta materia á la escuela sensualista. La escuela escocesa nos suministra uno de los ejemplos mas notables de esto. Esta escuela que con mas ó menos razon ha sido mirada como una restauracion del espiritualismo filosófico; esta escuela que se impusiera á sí misma la gloriosa y benéfica tarea de rehabilitar la filosofía espiritualista; esa escuela que con este objeto, combate el sensualismo de Condillac y refuta los sistemas materialistas del pasado siglo, viene á recaer en parte en ese mismo sensualismo que se propusiera combatir, adoptando ideas análogas á las de este, en órden á la naturaleza y clasificacion de las facultades del espíritu humano. Veamos sino como se expresa Reid su principal representante, al establecer la division de las expresadas facultades; y esto despues de haber afirmado en varios lugares de sus obras, que no solo Aristóteles, sino los Escolásticos todos sin escepcion alguna, derivaban de los objetos esteriores todas las ideas y conocimientos.

«Bajo el nombre *voluntad*, nos dice, (1) comprendo todas nuestras facultades activas, y todos los principios que nos inducen y llevan á obrar, como los apetitos, las pasiones, las afecciones. El *entendimiento* comprende nuestras facultades contemplativas, por medio de las cuales percibimos los objetos, los conce-

(1) *OEvres compl.* Tom. 3.° Ens. 1.° cap. 7.

bimos ó nombramos, los comparamos ó analizamos, juzgamos y discurrimos sobre los mismos.»

Asi pues segun el jefe de la escuela escocesa que tanto blasona de espiritualismo, las pasiones sensibles, se confunden é identifican con la voluntad; y los sentidos tanto internos como esternos, comprendidos por el filósofo escocés en el número de las facultades contemplativas, segun se desprende con toda claridad de varios lugares de sus obras, se confunden é identifican á su vez con el entendimiento.

En conformidad á esta clasificacion de las facultades del espíritu humano, nuestro filósofo establece poco despues terminantemente, que «la percepcion de un objeto por los sentidos es una de las operaciones del entendimiento.» (1) Ó mucho nos equivocamos, ó esta doctrina se halla mas cerca de la escuela sensualista, no diré ya que la de los Escolásticos y la de santo Tomás, sino que la del mismo Aristóteles.

«Una sensacion, como el olor por ejemplo, dice en otra parte, (2) puede presentarse al espíritu, bajo tres formas diferentes: podemos esperimentarla; podemos recordarla; podemos imaginarla ó tener idea de la misma. . . . . . . . . En el tercer caso, no se halla acompañada de ninguna creencia ni de ninguna idea de existencia: es precisamente lo que los lógicos llaman *una simple aprension.*»

No se necesita reflexionar mucho para reconocer que aqui se confunde é identifica la imaginacion con la percepcion del entendimiento y con la idea; y sin

(1) *Ibid.* pag. 83.
(2) *Ibid.* Tom. 2.º Cap. 2.º pag. 44.

embargo, «existe una diferencia inmensa, diremos aqui con Rosmini, (1) entre imaginar una cosa sensible, y tener idea de la misma; y á pesar de esto, Reid confunde estas dos operaciones: *La imágen*, llamada tambien por los Escolásticos *phantasma*, pertenece al ser animal; *la idea*, pertenece al ser inteligente.»

Por lo demas el mismo Reid se encarga de desvanecer toda duda sobre este particular, pues no solo repite á cada paso y toma como sinónimos la *simple aprension* ó percepcion del entendimiento, y la *imaginacion*, sino que identifica á esta con el pensamiento y hasta con el juicio, que bajo todos conceptos es acto esclusivo y propio del entendimiento. «Las palabras *concebir*, *imaginar*, (2) empleadas ordinariamente como sinónimas en nuestra lengua, expresan lo que los lógicos llaman una *simple aprension.*» «*Pensar, suponer*, *imaginar*, *concebir*, añade luego, (3) son las palabras de que nos servimos para expresar la simple aprension, y todas ellas son empleadas frecuentemente para expresar un juicio.»

Sabido es que uno de los principales objetos que se propusiera la filosofía escocesa, era oponer un dique á las teorías sensualistas de Locke y Condillac; sin embargo, á juzgar por los pasages que quedan consignados y otros análogos que pudiéramos citar tomados de sus principales representantes, bien pudiera decirse, que esa filosofía era mas propia para favorecer el desarrollo de la teoría sensualista que para ponerle un dique.

---

(1) *Nuevo Ens. sobre el orig. de las ideas*, Cap. 3.º Art. 3.º

(2) *Ibid.* Tom. 3.º Ens. 1.º Cap. 1.º

(3, *Ibid.* pag. 28.

## CAPÍTULO QUINCE.

Graves errores de M. Jourdain sobre esta materia.

Increible parece, despues de lo dicho, y sobre todo en vista de la sublime teoría del santo Doctor sobre el orígen y naturaleza del conocimiento humano, que queda consignada en parte y que iremos desarrollando sucesivamente, que se haya llegado á apreciaciones tan falsas é inexactas como se ha llegado en este particular. ¿Quien puede dejar de maravillarse al ver á escritores que hacen alarde de conocer su filosofía, afirmar tranquilamente que santo Tomás no retrocediera ante esta proposicion célebre: *todo nuestro conocimiento no es mas que la sensacion trasformada?* «Empero el santo Doctor va mas lejos, nos dice M.

Jourdain: declara que todo conocimiento trae su origen de la sensibilidad, y no retrocederia ante esta proposicion célebre; que dicho conocimiento no es mas que la sensacion trasformada.»

¿Quien hubiera dicho al santo Doctor, cuando con tanto cuidado y con tanta frecuencia separaba al entendimiento de toda potencia sensitiva, colocando siempre la inteligencia á una distancia casi infinita de estas, que llegaria un tiempo en que se le atribuiria la enseñanza de que la inteleccion no es mas que la sensacion trasformada? ¿Quien le hubiera dicho, cuando escribia, que «en los objetos percibidos y representados por las facultades sensitivas, el entendimiento percibe muchas cosas y forma ideas y conceptos universales, á que de ninguna manera pueden alcanzar las sensaciones;» que «las representaciones de los sentidos son singulares y materiales, y las del entendimiento universales en su modo de representar, inmateriales y formadas por el entendimiento agente;» que esta virtud activa del entendimiento, «es una participacion de la Suprema Inteligencia;» que «el alma humana conoce todas las cosas en las ideas eternas. . . . . . . porque la luz intelectual ó razon que existe en nosotros, no es otra cosa que una semejanza participada de la luz ó razon increada en la cual se contienen las ideas eternas;» cuando, en fin, escribia las elevadas páginas en que desarrolla una teoría basada casi en su totalidad sobre el pensamiento y sobre las palabras mismas de san Agustin; quien le hubiera dicho, repito, que andando el tiempo, su doctrina ideológica sería colocada al lado de la filosofía materialista del siglo XVIII

é identificada con la ideología sensualista de Condillac?

¿Y en que apoya este escritor tan chocante como injusta acusacion? En que segun el santo Doctor, nuestro conocimiento tiene su orígen en la sensibilidad. ¡Convincente razon á la verdad! Es decir pues, que todo sistema ideológico que busque el primer orígen del desarrollo de la actividad intelectual en los sentidos, siquiera no sea mas que como condicion *sine qua non* para el ejercicio y movimiento de esa actividad, deberá ser un sistema sensualista, y deberá admitir por precision absoluta, que la inteleccion ó sea el ejercicio de la inteligencia es una sensacion trasformada. Hé aquí convertidos en partidarios del Sensualismo, y por consiguiente del Materialismo, á todos los que no quieran admitir la existencia de las ideas innatas ó infusas.

Santo Tomás dice que el conocimiento intelectual tiene su origen en la sensibilidad. Sí, es cierto: pero ya dejo indicado que esta es una palabra vaga, y que se presta á significaciones muy diversas. No basta esto para calificar de sensualista su ideología; es preciso comparar esta afirmacion con las demas de su doctrina. A la luz de este exámen y estudio comparativo, hubiera visto Mr. Jourdain cuan lejos se halla santo Tomás de confundir los sentidos con la inteligencia, y de identificar bajo ningun concepto el conocimiento intelectual con la sensacion.

Si el santo Doctor afirma que la sensibilidad es el origen del conocimiento intelectual, es porque pensaba con razon, que este conocimiento no puede existir sin el ejercicio y desarrollo de la actividad inte-

lectual, y que este ejercicio y desarrollo, no existe sino á condicion del ejercicio previo de las facultades sensitivas, como lo manifiesta la esperiencia. Supóngase al hombre privado de toda sensacion asi esterna como interna, y su actividad intelectual permanecerá sin desarrollarse y como dormida.

La sensibilidad es apellidada tambien por santo Tomás orígen del conocimiento humano; 1.° porque el conocimiento sensitivo es anterior al intelectual: 2.° porque los objetos sensibles, materiales y corpóreos, que son percibidos por los sentidos, y cuyas representaciones existen y se conservan en la imaginacion, son naturalmente los primeros hacia los cuales se convierte y dirige la actividad intelectual, por lo mismo que es escitada por el ejercicio de las facultades sensitivas, para elevarse despues á los puramente inteligibles, inmateriales y espirituales: 3.° porque esas representaciones sirven como de materia al entendimiento agente para formar ideas universales de dichos objetos, pero nó para formar todas las ideas que constituyen y entran en el conocimiento puramente intelectual, sino á lo mas de una manera indirecta y remota en los dos primeros sentidos antes indicados, es decir, en cuanto que todas las ideas presuponen necesariamente el ejercicio previo de las facultades sensitivas, segun que el ejercicio de estas es una condicion *sine qua non* del desarrollo de la actividad intelectual, y tambien en cuanto el conocimiento sensitivo es naturalmente anterior en el hombre al conocimiento intelectual: pero nó porque las sensaciones ni representaciones sensibles suministren inmediatamente la materia de todas las ideas intelectuales; pues muchas de estas son debidas

á sola la actividad del entendimiento una vez puesto en accion por alguna otra idea, siquiera esta última haya sido formada y abstraida de las representaciones sensibles, por referirse directamente á objetos materiales y sensibles.

Un ejemplo aclarará mejor esta doctrina. Yo percibo con los sentidos y tengo en mi imaginacion las imágenes ó representaciones de varias piedras singulares pertenecientes á la especie de mármol. Si prescindiendo de las diferencias y condiciones individuales, considero solamente aquello en que convienen específicamente estos y cualesquiera otros individuos de la misma especie, habré formado y abstraido una idea universal, puesto que me representa el objeto sin las diferencias individuales; y respecto de esta idea, no habrá inconveniente en decir que su materia es suministrada por los sentidos, porque el objeto á que se refiere ó sea el mármol, es un objeto naturalmente contenido dentro de la esfera de percepcion de las facultades de la sensibilidad. Empero una vez puesta en accion la inteligencia por medio de esta idea y de la percepcion del objeto á que se refiere, la actividad intelectual no se detiene aqui, sino que convierte, por decirlo asi, esta misma idea en ocasion y como punto de partida para un desenvolvimiento intelectual ulterior. Analizando y comparando esta idea y el objeto representado por ella con otros objetos é ideas, percibe razones muy superiores y distintas de la de mármol, y llega á las ideas mas universales, necesarias é inmutables, y á la percepcion de objetos y razones absolutamente inmateriales, necesarias y elevadas sobre todo el órden corpóreo y de la sensibilidad, tales como la sus-

tancia, la verdad, el órden, la relacion, Dios, los ángeles, objetos de los cuales el entendimiento tiene ideas, sin haberlas recibido ni abstraido inmediatamente de los sentidos ni de las representaciones contenidas en la imaginacion. Tal es el verdadero pensamiento de santo Tomás, al decir que el conocimiento intelectual trae su origen de la sensibilidad.

«Para el santo Doctor, el entendimiento no es una facultad destinada á obrar esclusivamente sobre las representaciones y materiales suministrados por los sentidos; es mas bien una facultad productriz y creadora; es una fuerza que encierra como en estado latente y virtual, las ideas mas universales y elevadas del órden inteligible; contiene como las semillas de las razones eternas y el germen fecundo de las ideas necesarias; porque esta inteligencia es una participacion de la Razon suprema y de la Luz increada, es una impresion en nosotros de la Primera Verdad:» *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.* (1) *Ipsum lumen intellectus nostri, nihil est aliud, quam quædam impressio veritatis primæ.* (2)

Toda esta doctrina se comprenderá mejor, si se tiene en cuenta que en la teoría de santo Tomás, es preciso admitir que el conocimiento intelectual, sin dejar de ser puramente intelectual y diferente completamente de la sensacion por parte de la facultad ó actividad operante, por parte del modo de accion

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 84. Art. 5.
(2) *Ibid.* Cuest. 88. Art. 3. ad 1.m

y por parte de las especies ó ideas de que se sirve, se divide al propio tiempo en dos clases ó modos, considerado por parte de los objetos á que se refiere: 1.° conocimiento intelectual de los objetos materiales y sensibles, capaces por consiguiente de ser representados en la imaginacion: 2.° conocimiento intelectual relativo á las ideas universalísimas cuyas razones objetivas son independientes de la materia, y á los objetos puramente espirituales, como Dios y los ángeles, é incapaces por lo mismo de ser representados en los sentidos y en la imaginacion con representaciones previas, propiamente tales.

El conocimiento intelectual del primer género, tiene una dependencia de la sensibilidad mucho mayor sin comparacion que la que tiene el del segundo género. La sensibilidad influye en el primero, no solo como escitante de la actividad intelectual, sino suministrando la materia inmediata para la formacion y existencia de las ideas que concurren á dicho conocimiento, en cuanto que los objetos á que este se refiere, se hallan percibidos y representados previamente en los sentidos, aunque siempre con condiciones diferentes que en el entendimiento; pues las ideas de este son inmateriales y universales, y las representaciones de los sentidos, materiales, contingentes é individuales. De aquí es, que al hablar de este conocimiento intelectual, refiere su origen á los sentidos, nó como á su causa total y propiamente dicha, sino mas bien como á suministrantes de materia á la verdadera causa, que es la actividad misma de la inteligencia fecundada originariamente por la participacion é impresion que lleva consigo de las ideas divinas ó razo-

nes eternas: (1) *Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causæ.*

Lejos de suceder lo mismo en el conocimiento intelectual del segundo género, bien puede decirse, que este solo depende y trae su origen de la sensibilidad, como de escitante y condicion *sine qua non*; y aunque se puede y debe admitir que las sensaciones sirven de materia á este conocimiento, es solo indirectamente y como materia remota. La inteligencia no solo tiene la fuerza de conocer los objetos materiales y sensibles bajo concepciones universales, sino que puede conocer tambien estos objetos como singulares; ó en otros términos, conoce los fenómenos y hechos del mundo sensible y material, no menos que los fenómenos de nuestra alma revelados en la conciencia, y su existencia y condiciones le sirven de punto de partida para elevarse al conocimiento de la existencia y atributos de Dios: bajo este punto de vista, la sensibilidad puede decirse materia remota é indirecta del conocimiento intelectual del segundo órden. Por eso y en este sentido solamente dice santo Tomás, que conocemos á Dios por esceso y remocion, lo cual no quiere decir otra cosa, sino que los hechos singulares y la comparacion de las ideas y razones que hallamos en los objetos inferiores, nos sirven de punto de partida para llegar á ideas mas ó menos exactas de la naturaleza y perfecciones divinas. *Deum autem agnoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem.* (2) «*Ex*

(1) *Ibid.* Cuest. 84. Art. 6.º
(2) *Ibid.* Art. 7. ad 3.

*effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundum essentiam.* (1) *Patet etiam ex hoc, quod etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.* (2)

Es evidente por lo tanto, que el conocimiento intelectual que durante la vida presente alcanzamos de Dios en el órden natural, solo depende y trae su origen de la sensibilidad en cuanto esta suministra á la inteligencia el elemento empírico. Pero este elemento sería insuficiente y esteril para conducirnos al conocimiento científico de Dios y sus perfecciones, si no nos fuera dado fecundarle por medio de su combinacion, no solo con aquellas ideas generales que la inteligencia puede formar por la presencia en su interior de determinadas representaciones sensibles, y de las cuales puede decirse por lo mismo que se refieren y dependen mas ó menos inmediatamente de los sentidos, como cuando removemos de Dios la idea de cuerpo, de estension, de divisibilidad, composicion, etc. sino que es preciso que sea fecundado tambien dicho elemento por ideas del órden puramente intelectual, es decir, por aquellas ideas, que refiriéndose á razones objetivas de ser independientes en sí mismas de la materia y superiores á los sentidos, son de tal naturaleza que las representaciones sensibles, no pueden servir como de materia directa é inmediata á la inteligencia para formarlas,

(1) *Ibid.* Cuest. 2.ª Art. 2.º ad 3.m
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 22.

como sucede con las primeras. Tales son las ideas universalísimas de ser, de relacion, de necesidad, contingencia, unidad, causa, efecto, existencia y otras análogas, sin cuyo desenvolvimiento y aplicacion á los fenómenos sensibles y á los hechos singulares, no podriamos llegar á este conocimiento científico de Dios y sus atributos, pudiendo servir de prueba práctica de esto el mismo santo Tomás; pues no solo al desenvolver la idea de la esencia y atributos divinos, sino tambien al demostrar la existencia de Dios, combina el elemento empírico con alguna de las ideas indicadas, como de necesidad, y contingencia, perfeccion, causalidad.

Ahora es fácil venir en conocimiento de lo que debe entenderse cuando santo Tomás dice que «las cosas incorpóreas son conocidas por nosotros por comparacion á las cosas corporales que conocemos, y las sustancias separadas ó inmateriales por especies recibidas de las cosas materiales.»

Estas y otras expresiones análogas, no significan que nosotros formamos ó sacamos de las cosas materiales representadas por los sentidos, ni menos de las sensaciones, ideas que representen las sustancias inmateriales, á la manera que formamos ideas intelectuales que nos representen de una manera universal los cuerpos, sus atributos y modificaciones esteriores, representadas por los sentidos de una manera individual, sino que las ideas de las cosas materiales y sensibles, que en el estado presente de union del alma con el cuerpo se ofrecen á nuestra inteligencia primero que las de los seres espirituales, nos sirven en parte para el conocimiento de estos seres espirituales, de los cuales removemos las razones de cuerpo, estension, etc.; y si se trata de Dios, pueden significar

tambien, que la observacion y existencia de las cosas corporales, sirven al entendimiento de primer elemento y de punto de partida para conocer su existencia. Sobre este punto no cabe abrigar duda, si se han leido las obras del santo Doctor, en las cuales se enseña con toda claridad y sin ambages, que uno de los principales medios de que nos valemos para llegar al conocimiento de las sustancias espirituales, es el conocimiento de nuestra alma, conocimiento al cual no concurren ciertamente las representaciones sensibles para la formacion de ideas, como en las cosas materiales, sino que se verifica ó realiza por la intuicion misma de sus actos y por la aplicacion de las ideas puramente intelectuales.

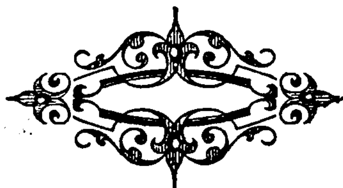
Por otra parte, el mismo afirma terminantemente que el conocimiento de las sustancias inmateriales, bajo cuya denominacion no solo comprende á Dios, sino á los ángeles tambien, no se verifica por abstraccion de ideas de sus representaciones sensibles como el de las sustancias materiales, puesto que respecto de aquellas no existen semejantes representaciones. *Haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere.* (1) *Anima non cognoscitur per speciem á sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo; sed naturam speciei considerando quæ á sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ in qua hujusmodi species recipitur.* (2) Hé aquí pues al santo

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 88. Art. 1.º ad 1.m
(2) *Quæst. Disp.* *De Verit.* Cuest. 1.º Art. 8.

Doctor afirmando terminantemente, que cuando se dice que conocemos al alma por medio de las ideas abstraidas de las cosas sensibles, no debe entenderse esto en el sentido de que estas ideas sean representativas del alma en sí misma como lo son de los objetos materiales, sino porque la reflexion y conocimiento de las mismas, nos sirve ó conduce al conocimiento del alma. Y esto es hablando del conocimiento abstractivo y discursivo, del cual nos servimos á veces para investigar la naturaleza y atributos del alma en general; que si se trata del conocimiento intuitivo, este es independiente de toda representacion ó idea, realizándose por los mismos actos del alma inmediatamente, como veremos despues. «No es del mismo modo que conocemos las sustancias materiales y las inmateriales; pues las primeras son conocidas por nosotros por via de abstraccion, mientras que las inmateriales no pueden ser conocidas por nosotros de esta suerte, toda vez que no existen representaciones sensibles de las mismas» *Non eodemmodo intelliguntur substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic á nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.* (1) Asi es que el santo Doctor enseña expresamente, que aunque el primer origen del conocimiento humano son los sentidos, esto no impide que el entendimiento pueda conocer y conozca de hecho cosas que no se hallan sujetas á los sentidos ni en sí mismas, ni siquiera por parte de sus efectos; y una de esas cosas es nuestro mismo entendimiento á quien conocemos inmediata-

(1) *Sum. Theol.* ad 5.m

mente por sus actos: *Principium* (1) *humanæ cognitionis est á sensu: non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur. Nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus.*



(1) *Quœst. Dispœ. De Mal.* Cuest. 6.ª Art. 1.º

## CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.



### Continuacion: Aclaraciones sobre esta doctrina.

Aunque las reflexiones emitidas en el capítulo anterior, son mas que suficientes para reconocer la verdad y solidez de la distincion establecida entre los dos modos ó géneros de conocimiento intelectual, que segun nuestro modo de ver, deben admitirse en la teoría ideológica de santo Tomás, no será fuera de propósito, desarrollarla y aclararla mas, habida razon de su importancia y á fin de disipar toda duda sobre el particular.

Los que hayan manejado las obras del santo Doctor, sabrán que una de sus afirmaciones mas constantes

y de que echa mano con mucha frecuencia al tratar las cuestiones mas importantes y trascendentales de la ciencia del alma, es que en nuestra inteligencia existen algunos principios *conocidos naturalmente*, á los cuales apellida otras veces *conceptiones animi communes*, y tambien verdades *innatas*. Tales son aquellas proposiciones en que entran como elementos, las ideas que hemos denominado antes universalísimas, y especialmente la de ser y no ser, con las que se refieren mas inmediatamente á estas; y es por esto tambien, que santo Tomás las denomina *primeros principios* del conocimiento intelectual y del órden científico. *Hominibus sunt innata prima principia.* (1) «Las concepciones universales (2) cuyo conocimiento poseemos naturalmente, son como ciertas semillas de todos los demas conocimientos:» *Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cognitorum.*

Si se tiene presente ahora, que es incontestable por otro lado que santo Tomás rechaza positivamente, como hemos visto ya, la existencia de ideas innatas propiamente tomadas, ó si se quiere, de ideas actuales, determinadas y esplícitas, preexistentes en el alma, resulta con toda evidencia que, so pena de poner al santo Doctor en abierta contradiccion consigo mismo, y esto no una sino repetidas veces, es preciso decir que las ideas que entran como elementos en esas verdades innatas y *quasi naturales*, y en esas concep-

(1) *Metaph.* Lib. 2.° Lecc. 5.ª
(2) *Quæst. Disp. De Verit.* Cuest. 11. Art. 1.° ad 5.m

ciones comunes del alma, sin ser innatas en rigor, es decir, sin preexistir en el alma, determinadas, esplícitas y completamente formadas, tampoco son adquiridas propiamente, ó sea de una manera total, ni abstraidas directa é inmediatamente de los sentidos ó de las representaciones sensibles de los objetos materiales, sino que se hallan contenidas virtualmente y como *in fieri proximo et immediato*, en el entendimiento agente, en cuanto este es una impresion de la Primera Verdad, una participacion de la Razon increada, que contiene en sí las ideas eternas: *similitudo participata luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.* Estas ideas preexistentes virtualmente en el entendimiento agente, solo necesitan que la fuerza *activa* de este sea puesta en accion y en ejercicio actual, para pasar al estado de ideas esplícitas y actuales: y si bien es cierto que dependen de las representaciones sensibles, esta dependencia es como indirecta y remota; pues su origen inmediato es por una parte el mismo entendimiento agente como impresion de las ideas divinas, y por otra la comparacion de las ideas que se refieren á los objetos sensibles, el análisis y reflexion sobre las mismas, sobre los hechos singulares y sobre los fenómenos de conciencia. Bajo este punto de vista, bien puede decirse que solo dependen de la sensibilidad como de condicion *sine qua non* y segun que esta es el primero y natural escitante de la actividad intelectual en el presente estado de union del alma con el cuerpo. Por eso es que el santo Doctor dice, que el conocimiento científico procede en parte de lo esterior y en parte de nuestro interior: *scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab ex-*

*trinseco*. (1) Por eso diçe tambien, que el conocimiento, aun de las cosas materiales, no se hace por sola la participacion de las razones eternas en la luz del entendimiento agente; porque se requieren ademas las ideas de esos objetos materiales recibidas mediante los sentidos, es decir, abstraidas de las representaciones sensibles. *Non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.* (2) Por eso dice en fin, que *in lumine intellectus agentis, nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus cognoscuntur, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et præcognoscimus in ipsis.* (3)

Toda esta doctrina se desprende tambien con toda claridad de multiplicados pasages, en que el santo Doctor indica evidentemente, que en el hombre preexiste un conocimiento virtual y como implícito, de ciertas verdades ó primeros principios, y por consiguiente de las ideas que entran como elementos de los mismos antes de ser conocidos *actualmente*. «El hombre, dice, (4) por medio de la luz del entendimiento agente, conoce al punto *actualmente*, los primeros principios naturalmente conocidos:» *Homo per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu, principia naturaliter cognita.* Luego el conocimiento *actual* de estos principios, es precedido por su conocimiento natural

(1) *Ibid.* Cuest. 10.ª Art. 6.ª
(2) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 84. Art. 5.º
(3) *Quæsts. Dispæ.* lug. cit.
(4) *De Ani.* Lib. 2.º Lecc. 11.

que podremos llamar virtual ó habitual, en el sentido esplicado antes. «En la luz del entendimiento agente, dice á su vez Alberto Magno, (1) se contienen los primeros principios, sin los cuales no existe la ciencia en el entendimiento posible. . . . . . . . . Pues los primeros principios son como los instrumentos del entendimiento agente, mediante los cuales mueve y pone en accion al entendimiento posible. . . . . . . . *Principia enim, sunt sicut instrumenta intellectus agentis, quibus possibilem ducit in actum.*

Sabido es tambien, que segun la doctrina del santo Doctor, los ángeles conocen las cosas naturales asi materiales como inmateriales, por participaciones esplícitas, formadas y actuales de las razones eternas, ó lo que es lo mismo, por ideas innatas recibidas inmediatamente de Dios en su misma creacion. Pues bien: el mismo santo Doctor reconoce en nuestra inteligencia cierta impresion ó participacion de estas razones eternas, existentes en la inteligencia de Dios, análoga y semejante de alguna manera, á la que determina y constituye las ideas infusas en los ángeles. «El alma se convierte hacia las razones eternas, *en cuanto existe en nuestra inteligencia cierta impresion de estas razones eternas,* como son los principios conocidos naturalmente, por medio de los cuales juzga de todas las cosas. Y las impresiones de este género que existen en los ángeles, son en ellos las ideas con que conocen las cosas.» (2) *Anima convertitur rationibus æternis, in quantum impressio quædam rationum æternarum est in*

(1) *Oper. omn.* Tom. 18. Trat. 15. Cuest. 93.
(2) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 8.ª Art. 7.º ad 3.m

*mente nostra; sicut sunt principia naturaliter cognita, per quæ de omnibus judicat. Et hujusmodi etiam impressiones, sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt. Prima principia,* añade en otra parte, (1) *quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increatæ Veritatis.*

Facil sería multiplicar los pasages de este género; pero creo pue si se meditan convenientemente los aducidos hasta aqui, comparándolos al propio tiempo con otras afirmaciones de santo Tomás y con el conjunto de su filosofía, se reconocerán demasiado poderosas y eficaces para establecer que esta es su verdadera teoría sobre la naturaleza y origen del conocimiento intelectual.

Sé que tal vez algunos creerán descubrir aqui una interpretacion poco conforme con la doctrina del santo Doctor, y sospecharán acaso que este modo de ver su ideología, es efecto en mi, del deseo de llevar hasta el último grado y poner de manifiesto la profunda separacion entre santo Tomás y las doctrinas de la escuela sensualista. A los que abrigaren semejantes sospechas, me contentaré con recordarles que, segun dejo indicado ya, para establecer esa separacion profunda é insalvable entre las dos escuelas, basta la diferencia fundamental entre las representaciones sensibles y las ideas intelectuales admitida por santo Tomás, asi como la distincion radical entre la sensibilidad y el entendimiento, consideradas por él como facultades primitivas en el hombre y separadas esencialmente; resultando en consecuencia inutil y superfluo para este

(1) *Ibid.* Cuest. 10.ª Art. 6.º ad 6.m

efecto, el interpretar y esponer de la manera que lo he hecho, el pensamiento del santo Doctor.

Para rechazar pues con el desprecio que se merece la absurda apreciacion de Mr. Jourdain, cuando afirma que santo Tomás no retrocederia ante la proposicion de que el conocimiento intelectual es una sensacion trasformada; para reconocer toda la falsedad de semejante afirmacion, poniendo de manifiesto no solo la diferencia capital, sino hasta la oposicion diametral que existe entre el sistema de Condillac y el de santo Tomás, nos bastaba solamente esponer la distincion absoluta entre el órden sensible y el órden inteligible, tal cual resulta de la comparacion de las ideas intelectuales, cualesquiera que ellas sean, con las representaciones sensibles, y la distincion primitiva y radical entre la sensibilidad y la inteligencia. Sobre este particular, tengo en mi apoyo á un escritor que indudablemente sabia apreciar los sistemas y doctrinas con mayor verdad y criterio mas exacto que el escritor francés. Hé aquí como se expresa este escritor y filósofo español, á quien me complazco en citar.

«En las escuelas (1) se partia del principio de Aristóteles «*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu;*» nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Con arreglo á este principio solia decirse tambien, que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de los sentidos, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito: «*sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum.*» Segun esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de

(1) *Filos. Fund.* Lib. 4.º Cap. 7.º

los sentidos; y á primera vista podria parecer, que el sistema de las escuelas era idéntico ó muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensacion el origen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente á las sensaciones, no hay en nuestro entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y á pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

El principio fundamental de la teoría de Condillac, está en que la sensacion es la única operacion del alma; y que todo cuanto existe en nuestro espíritu, no es mas que la sensacion trasformada de varias maneras. Anteriormente á las impresiones sensibles, no admite esta filosofía ninguna facultad: el desarrollo de la sensacion es lo único que fecunda el alma, no escitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquel una actividad propia, innata, muy superior á todas las facultades del órden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar á cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razon, participacion de la luz divina, y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, no comunicada por las sensaciones, sino anterior á todas ellas. El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenacion permanente del sistema de la sensacion trasformada sostenido por Condillac.»

Mas adelante insiste de nuevo manifestando que los Escolásticos habian llevado tan lejos como Kant la separacion entre la sensibilidad y la inteligencia. Despues de citar un pasage del filósofo aleman en que establece dicha separacion, añade: (1) «en esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera: los hechos sobre que se funda; segunda: el modo con que los examina y esplica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la sensacion, ni mas facultad que la de sentir; aquel asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el aleman, porque tiene en su apoyo la observacion de lo que atestigua la esperiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los Escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á esplicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente llamada entendimiento.»

Es evidente por estos pasages, que para separar á santo Tomás de Condillac y del sistema de las sensa-

(1) *Ibid.* Cap. 8.°

ciones trasformadas, no necesitábamos recurrir al desenvolvimiento especial que hemos dado á su teoría; y que si hemos entrado en su esposicion y desarrollo, solo ha sido por considerarla como la expresion genuina de su pensamiento relativamente á este problema ideológico.

No ignoro tampoco, que en la generalidad de los escritores escolásticos no se descubre esplicitamente consignada la doctrina que dejo espuesta; pero sé tambien, que si no la profesan abiertamente, tampoco la rechazan positivamente. Prescindieron en parte de esta cuestion, porque no alcanzaba entonces este problema ideológico la importancia y proporciones con que se presentó despues en la historia de la filosofía. Como nadie soñaba entonces en mirar la ideología de santo Tomás como una ideología sensualista, se contentaban con señalar su separacion del sensualismo antiguo bajo el aspecto de la distincion de las dos facultades del hombre, la sensibilidad y la inteligencia. Empero hoy que este problema ha adquirido grande importancia en razon á las íntimas relaciones que existen entre su solucion y la de otros problemas fundamentales de la filosofía; hoy que se ignoran y desconocen casi por completo las elevadas doctrinas filosóficas de santo Tomás; que son muy pocos los que manejan y consultan sus obras; que se hacen apreciaciones tan inexactas y destituidas de fundamento como la indicada de Mr. Jourdain; hoy en que en las obras de algunos filósofos católicos, descúbrense tendencias bastante pronunciadas hácia el ontologismo de Platon y de Malebranche, ontologismo que Gioberti ha desenvuelto y exagerado de una manera tan

especial como sistemática y esclusiva; hoy en fin que este problema ideológico, ademas de la solucion puramente ontológica y de la puramente sensualista, recibe otras que participan respectivamente mas ó menos de cada una de ellas, revistiéndose de diferentes tintas, era necesario entrar de lleno y penetrar hasta el fondo de esta cuestion, dilucidarla y analizarla con la mayor exactitud posible, fijando definitivamente su sentido, para que reconocerse puedan á primera vista sus relaciones de proximidad y distancia en órden á las demas soluciones de este problema. (VI.)



## CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

### Nueva fase de la relacion entre el órden intelectual y el sensible.

«Es imposible, dice santo Tomás, (1) que segun el estado de la vida presente en que el entendimiento se halla unido al cuerpo pasible, conozca alguna cosa actualmente, sin convertirse á las representaciones sensibles. Y esto se manifiesta por dos indicios.

Primero: porque siendo el entendimiento una fuerza que no se sirve de órgano material, no sería impedido en el ejercicio de sus actos por la lesion de los órganos corporales, si no fuera necesario para dicho ejercicio, el ejercicio de alguna facultad que dependa

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 84 Art. 7.°

de órgano corpóreo. Las facultades que usan de órganos materiales son los sentidos, la imaginacion y otras potencias pertenecientes á la sensibilidad. Es evidente por lo tanto, que para que el entendimiento obre actualmente, no solo adquiriendo de nuevo la ciencia, sino tambien usando de la ciencia adquirida de antemano, se necesita el ejercicio de la imaginacion y otras facultades sensibles; pues vemos que impedida la accion de la facultad imaginativa por la lesion de su órgano, como sucede en los dementes furiosos, y lo mismo la accion ó ejercicio de la memoria, como sucede en los aletargados, el hombre queda impedido para considerar ó pensar.

Segundo: porque cada cual puede esperimentar en sí mismo, que cuando uno procura entender ó conocer alguna cosa, se forman en su interior ciertas representaciones sensibles, á modo de ejemplares ó retratos, en los cuales pueda como mirar aquello que procura entender. De aqui es tambien, que cuando queremos hacer que alguno comprenda alguna cosa, le proponemos ejemplos, por medio de los cuales pueda él formarse representaciones sensibles que le ayuden para entender lo que se desea.»

Esta doctrina del santo Doctor apoyada, como se ve sobre la observacion exacta de fenómenos psicológicos que cualquiera puede verificar por sí mismo, puede considerarse como la expresion filosófica de una nueva fase del problema ideológico que nos ocupa. La esperiencia nos enseña en efecto, que todas nuestras concepciones intelectuales por abstractas que sean en si mismas y con relacion á sus objetos, van constantemente acompañadas de representaciones sensibles y

del ejercicio de las facultades de la sensibilidad. Luego esta puede apellidarse origen del conocimiento intelectual, no solo en el sentido que queda esplicado, es decir, en cuanto sus actos y representaciones suministran la materia próxima para las ideas intelectuales que se refieren á los objetos materiales, las cuales concurren tambien indirectamente al tránsito de las ideas universalísimas y primitivas del estado virtual al estado de ideas actuales, y sirven de escitante y condicion general *sine qua non* para unas y otras y para el desarrollo de actividad intelectual, sino tambien en cuanto la concomitancia y simultaneidad de sus funciones con respecto al ejercicio de la actividad inteleetual, es como una ley necesaria á que se halla sometido nuestro espíritu durante su estado presente de union con el cuerpo.

Aqui se hace preciso señalar una equivocacion bastante grave en que incurre el abate Maret con ocasion de esta doctrina, pensando que estas representaciones de la sensibilidad, *phantasmata*, son las que sirven inmediatamente al entendimiento para percibir la naturaleza universal, contenida en el objeto singular percibido y representado en las facultades sensitivas. Escuchemos sus palabras:

«Hé aquí la materia (1) sobre la cual va á ejercerse la actividad del alma; hé aquí la materia de donde va á sacar sus conocimientos espirituales, las imágenes sensibles desprendidas de la materia en cierto modo. La inteligeneia activa que va á aplicarse á estas imágenes, las hará inteligibles: *facit phantasmata á sensibus*

---

(1) *Filos. y Relig.* T. 1.° Lecc. 5.ª pag. 111. y 112.

*accepta intelligibilia;* y por medio de ellas, en un objeto particular, la inteligencia percibirá la naturaleza universal: *Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.»*

Hé aquí, podemos decir á nuestra vez, á santo Tomás convertido casi en sensualista puro por el abate Maret, de una sola plumada; hé aquí trastornado completamente todo su sistema ideológico; y hé aquí tambien al mismo santo Doctor puesto en contradiccion palpable consigo mismo.

En efecto; atribuir al santo Doctor, como parece hacerlo el decano de la Facultad de Teología, la afirmacion de que el entendimiento percibe su objeto propio, que es la naturaleza universal, por medio de las imágenes sensibles, es salvar de un golpe toda la inmensa distancia que separa su grande ideología de la que pertenece á la escuela sensualista. Esto equivaldria por otro lado á negar la necesidad y existencia del entendimiento agente, sobre el cual tanto insiste el santo Doctor; pues el fundamento principal y hasta la razon de su existencia, es la abstraccion y formacion de ideas intelectuales, enteramente diferentes de las imágenes y representaciones sensibles.

Precisamente la distincion radical entre las especies ó representaciones sensibles, *phantasmata,* y las ideas intelectuales, es uno de los puntos culminantes de la ideología de santo Tomás. Las primeras, aunque no son materia ó cuerpo propiamente dicho, reciben la denominacion de materiales en cuanto residen y dependen de facultades que mediante órganos

materiales, como son las sensitivas, y en cuanto representan los objetos esternos con las condiciones materiales y determinaciones singularizadas: las segundas, sôn inmateriales absolutamente, y representan el objeto sin esas condiciones. Las primeras representan objetos singulares: las segundas representan objetos universales. Las primeras solo se refieren á naturalezas materiales y sensibles: las segundas pueden referirse indistintamente ya á objetos corpóreos, ya á objetos puramente espirituales, como Dios. Las primeras residen y se conservan en la imaginacion y demas facultades sensitivas como en su propio sujeto: las segundas existen y se conservan habitualmente en el entendimiento posible, que es como una parte ó manifestacion de la inteligencia del hombre, y por consiguiente facultad puramente espiritual: *Species conservatæ in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit.*

Es verdad que Mr. Maret piensa que para santo Tomás el entendimiento posible ó *pasivo,* como él le llama, es lo mismo que la imaginacion; pero esto solo prueba, que el que pudo equivocarse de una manera tan incalificable sobre esto, pudo con mayor motivo apreciar tan inexactamente, como lo hizo, el verdadero sentido de los dos textos que cita: *facit phantasmata á sensibus accepta intelligibilia: Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.*

El primero de estos textos no significa, como supone, el abate Maret, que el entendimiento percibe la naturaleza y objeto universal por medio de las repre-

sentaciones sensibles, sino que estas representaciones previas de los objetos corpóreos singulares, existentes en la imaginacion, sirven como de materia al entendimiento agente para abstraer, formar y determinar en el entendimiento posible las ideas intelectuales y universales que se refieren á las cosas ú objetos materiales. En el segundo, santo Tomás, presupuesta la existencia del fenómeno general, ó sea que la consideracion actual por parte del entendimiento, cualquiera que sea el objeto considerado, lleva consigo la coexistencia y ejercicio simultáneo de las facultades sensitivas, quiere significar que este fenómeno psicológico tiene un modo y razon de ser especial, cuando la consideracion del entendimiento se refiere á lo que el mismo apellida *objeto propio* del entendimiento en el estado de union con el cuerpo, que son las naturalezas ú objetos materiales y sensibles: *quidditas rei materialis*.

Esto se verá mas claramente, si se meditan las palabras que el mismo santo Doctor pone á continuacion de las que al principo del capítulo quedan trascritas; porque santo Tomás, despues de haber consignado el hecho de conciencia y sus fundamentos psicológicos, se eleva á la esplicacion racional y en cierta manera ontológica del fenómeno.

«La razon de esto, dice, (1) es que la potencia que conoce, debe hallarse en proporcion ó relacion con el objeto capaz de ser conocido por ella. Asi es que el objeto propio de la inteligencia del angel, el cual se halla separado totalmente de la materia, es la sustancia inteligible separada del cuerpo; y por medio de

(1) *Ibid.*

este inteligible conoce las cosas materiales. Empero el objeto propio del entendimiento humano que se halla unido al cuerpo, es la esencia ó naturaleza que existe en la materia sensible; y por medio de estas naturalezas de las cosas visibles se eleva á conocer de alguna manera las cosas invisibles. En la razon ó concepto de esta naturaleza, se incluye el que exista en algun individuo, lo cual no se verifica sin la materia corporal; como vemos que es de razon de la naturaleza de la piedra, que exista en *esta* piedra, y de razon de la naturaleza del caballo, que exista en *este* caballo, y lo mismo sucede con las demas naturalezas materiales. Luego la naturaleza de la piedra ó de cualquiera otra cosa material, no puede ser conocida de una manera completa y absoluta, sino cuando se conoce segun existe en algun individuo particular: los cuerpos particulares los percibimos por medio del sentido y la imaginacion: luego para que el entendimiento conozca completamente su objeto propio, es necesario que vuelva y dirija su atencion hácia las representaciones sensibles, á fin de contemplar la naturaleza universal que existe en el particular. Si el objeto propio de nuestro entendimiento fueran las naturalezas separadas realmente de la materia, ó si las esencias de las cosas sensibles subsistiesen por sí mismas fuera de los singulares, como suponian los platónicos, entonces no sería necesario que nuestro entendimiento atendiese á las representaciones sensibles siempre que conoce alguna cosa.»

Véase en este pasage, como al señalar la razon de este fenómeno, santo Tomás insiste esclusivamente sobre lo que debe suceder necesariamente cuando el

entendimiento trata de conocer *su objeto propio*, que son los seres materiales, como se descubre hasta por los ejemplos que aduce. De aqui resulta, que este fenómeno psicológico, único á primera vista, tiene en realidad dos fases ó manifestaciones diferentes.

Para la mas facil inteligencia de esto, es preciso esponer su doctrina en órden á la determinacion del objeto del entendimiento, doctrina que servirá tambien para esclarecer otros muchos puntos de su psicología é ideología, con los cuales se halla en relacion.

El entendimiento humano puede considerarse bajo tres aspectos diferentes: 1.° segun el estado que tiene en la vida presente durante la cual el alma inteligente se halla unida al cuerpo: 2.° en el estado de separacion del cuerpo: 3.° en sí mismo, ó sea considerado segun su naturaleza propia y prescindiendo de la union ó separacion.

Considerado en sí mismo, le corresponde como objeto el ente; porque todo lo que tiene ó incluye la razon de ser, ó puede ser percibido con relacion á esta razon, puede ser concebido y conocido de una manera ú otra, perfecta ó imperfectamente por él. La esperiencia misma interna que nos manifiesta que nosotros tenemos idea del ente, prueba consiguientemente que todo objeto que sea ente, ó que pueda ser concebido con relacion á esta idea, entra en la esfera de la actividad intelectual. Por eso decian con mucha razon y no menos profundidad filosófica los Escolásticos, que el objeto estensivo, terminativo y adecuado del entendimiento, es la razon de ente: *Objectum extensivum et adæquatum intellectus, est ens in tota sua latitu-*

*dini*. Por eso dice tambien santo Tomás: (1) *Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri: unde secundum nullam differentiam entium diversificatur differentia intellectus possibilis.*

Considerado nuestro entendimiento en su estado de separacion del cuerpo despues de la muerte, le corresponden como objeto *propio* las sustancias espirituales, como Dios, los ángeles y las almas racionales, que son entes superiores á los materiales. Sin escluir pues el objeto estensivo y adecuado, ó sea todo lo que se comprende bajo la razon de ente, cuyo objeto por lo mismo que corresponde al entendimiento *secundum se*, le corresponde en todos los estados, el alma separada del cuerpo dirige su actividad intelectual *primo et per se* al conocimiento de las sustancias inmateriales, las cuales constituyen como el objeto inmediato de su inteligencia en este estado: este objeto *propio* se llama tambien objeto *motivo*, proporcionado y connatural. Santo Tomás señala con su acostumbrada profundidad filosófica, la razon *á priori* de esta variacion del objeto propio en el alma separada del cuerpo. El modo de obrar de una cosa debe ser conforme y debe hallarse en relacion con el modo de ser de la misma cosa: luego asi como el alma, mientras está unida al cuerpo, dirige su actividad intelectual primariamente á los objetos materiales y se convierte hácia las cosas sensibles, *per conversionem ad phantasmata*, asi por el contrario cuando se halla separada del cuerpo, teniendo un modo de ser análogo al de los ángeles, participará tambien de su modo de en-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 79. Art. 7.º

tender, dirigiendo su actividad intelectual á las sustancias espirituales: *per conversionem ad superiora.*

Finalmente, el entendimiento considerado segun su primer estado, ó sea durante la union del alma con el cuerpo, tiene como objeto *propio* las naturalezas materiales y sensibles, *quidditas rei materialis;* lo cual no quiere decir que solo conozca estas naturalezas, sino que en el estado de union con el cuerpo, el alma cuya actividad intelectual no se desarrolla sino mediante la escitacion de los sentidos, dirige naturalmente esta actividad sobre los objetos materiales; que se sirve de las ideas intelectuales que forma de estos objetos sensibles para conocer las sustancias espirituales, aplicándoles dichas ideas *per comparationem et remotionem;* y por último, que aun cuando durante este estado se eleva á las ideas universalísimas y al conocimiento directo de los seres espirituales, independientes de la materia y que no se refieren á representaciones inmediatas y previas de los sentidos, el entendimiento obra sobre las facultades sensitivas, obligándolas, por decirlo así, á formar representaciones mas ó menos análogas á los objetos que considera actualmente. Esto es lo que quiere significar santo Tomás cuando dice que el objeto propio de nuestro entendimiento en el estado presente de union con el cuerpo son las cosas materiales y cuando afirma que conocemos las cosas incorpóreas por comparacion á los cuerpos sensibles, *incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur á nobis per comparationem ad corpora sensibilia.* (1) Expresion que ademas de significar que todos nues-

(1) *Ibid.* Cuest. 84. Art. 7.° ad 3.m

tros conocimientos intelectuales tienen su origen en la sensibilidad en el sentido que queda esplicado en los capítulos anteriores, envuelve y señala un nuevo modo con que el conocimiento intelectual depende de la sensibilidad, es decir, que aun el conocimiento intelectual puro, por mas que se refiera á ideas y objetos puramente inmateriales, no se realiza sin que concurra y coopere la imaginacion, formando representaciones sensibles correspondientes al objeto considerado por el entendimiento.

Facil es reconocer ahora en vista de las reflexiones que anteceden, porqué hemos dicho antes, que el fenómeno de la concomitancia y simultaneidad de ejercicio por parte de las facultades sensitivas con la operacion del entendimiento, aunque único tomado en conjunto, tiene sin embargo dos fases diferentes. Si la consideracion intelectual es acerca de objetos materiales, cuya idea intelectual ha sido abstraida de las representaciones sensibles de esos objetos, entonces la representacion ó especie sensible en la cual el entendimiento percibe el objeto como singular, es, ó á lo menos puede ser, la misma que sirvió como de materia al entendimiento para abstraer y formar la idea intelectual que representa á ese objeto como universal. Por ejemplo: percibo con los sentidos y tengo en la imaginacion la representacion ó imagen de un individuo determinado de la especie humana, de Pedro: el entendimiento abstrae de esta representacion singular la idea intelectual por medio de la cual conoce y considera la naturaleza humana como universal ó sea prescindiendo de las condiciones individuantes: despues de esto, el entendi-

miento que no se contenta con conocer este objeto, como universal, sino que intenta conocerle tambien como singular, dirige su atencion y actividad á la representacion sensible de la cual habia abstraido la idea que le sirve actualmente para el conocimiento y consideracion del objeto; y por medio de aquella representacion percibe el mismo objeto como singular. La especie de reflexion que hace el entendimiento pasando desde la intuicion de su acto, y de la percepcion del objeto en la idea universal, á la percepcion del mismo como singular, vá naturalmente acompañada de la accion de la imaginacion, en la cual residen las representaciones sensibles hacia las cuales dirige su actividad y atencion el alma, despues de haberse servido de ellas para formar la idea intelectual.

Empero cuando el conocimiento pertenece al órden intelectual puro por parte del mismo objeto que se conoce, como cuando se refiere á las ideas universalísimas de ser, unidad, relacion etc. ó cuando se refiere á los seres puramente espirituales, no contentándose con el conocimiento *per remotionem* para el cual bastarian las ideas abstraidas de las cosas materiales, sino esforzándose en formar ideas ó conceptos directos de los ángeles, de Dios y de sus atributos, entonces, como quiera que estos objetos no tienen representaciones sensibles previas, como hemos visto ya, la conversion del entendimiento *ad phantasmata*, se verifica en otro sentido, es decir, en cuanto el esfuerzo y conato mismo del entendimiento para conocer esta clase de objetos, refluye, por decirlo asi, sobre las facultades sensitivas, especialmente sobre la memoria y la imaginacion, poniéndolas en accion y mo-

vimiento, á fin de que formen imágenes ó representaciones sensibles, que sirvan como de ejemplos en los cuales pueda inspeccionar y como particularizar sus concepciones abstractas y universales: *format sibi* (1) *aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus, quasi inspiciat, quod intelligere studet.*

Si se quisiera investigar ahora el origen de esta coexistencia y simultaneidad de ejercicio entre las facultades sensitivas y la inteligencia, y señalar la razon filosófica de este fenómeno general, no sería dificil establecer con bastante probabilidad, que el estado de union del alma con el cuerpo, es el origen verdadero y la razon suficiente primitiva de este fenómeno psicológico, considerado como hecho general. El alma que en su estado de union con el cuerpo, hemos visto que no desarrolla su actividad intelectual sino á condicion de la escitacion previa por parte de la sensibilidad, debe dirigir naturalmente su actividad ante todo hácia las representaciones sensibles, y como dice santo Tomás, tener la vista como inclinada hácia ellas; y de aqui el que al ejercer su actividad intelectual haga funcionar simultáneamente las facultades sensitivas: *Anima intellectiva humana ex unione ad corpus, habet aspectum inclinatum ad phantasmata*, dice el santo Doctor. (2)

Esta esplicacion se presenta como mas probable y se robustece mucho, teniendo en cuenta la doctrina del santo Doctor sobre la unidad del principio vital en el hombre. Se concibe facilmente en efecto, que

---

(1) *Ibid.* Art. 7.°
(2) *Quæst. Dispæ. De Spir. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 16.°

en virtud de las relaciones y afinidad que existen entre las facultades sensitivas con que percibimos los cuerpos con sus modificaciones singulares, y el entendimiento, en cuanto aquellas convienen con este en ser facultades perceptivas de conocimiento, si bien en una línea infinitamente inferior á este, se concibe facilmente, repito, que en el estado de union del alma con el cuerpo, se establezca una especie de simpatia entre estos dos géneros de facultades perceptivas; toda vez que es uno mismo y absolutamente idéntico el principio vital en que radican, es decir, la sustancia del alma racional.

Y nótese aqui de paso el enlace de las doctrinas filosóficas de santo Tomás: los partidarios del Vitalismo y los que admiten en el hombre bajo una forma ú otra, alguna alma sensitiva distinta del principio inteligente, dificilmente podrán esplicar ni dar razon plausible de este fenómeno, mientras es una consecuencia natural, espontánea y casi necesaria, de la unidad del principio vital enseñada por el santo Doctor y como una contraprueba de esta doctrina.

Una observacion análoga puede hacerse respecto del sistema de las ideas innatas. Los partidarios de esta doctrina; los que solo reconocen en la sensibilidad una mera condicion respecto de todas las ideas y conocimientos intelectuales; los que consideran la sensibilidad y la inteligencia en el hombre como facultades estrañas completamente la una á la otra; los que pretenden en fin encontrar en el entendimiento formadas y preexistentes todas las ideas que entran en el conocimiento humano, ¿que razon pueden señalar para esplicar ese ejercicio simultáneo, esa dependencia y re-

laciones constantes que segun la esperiencia nos atestigua, existen entre la actividad intelectual puesta en ejercicio y la accion de las facultades sensitivas? ¿Es posible en dicha hipótesis presentar una esplicacion racional de este fenómeno psicológico? Hé aquí á la psicología é ideología de santo Tomás triunfando de nuevo y elevándose por encima de esa filosofía que ha querido separarse de sus doctrinas.

Kant reconoció la verdad é importancia de la doctrina enseñada aqui por santo Tomás; y es por eso que le vemos insistir mucho en sus escritos sobre estas relaciones de la sensibilidad con el entendimiento, considerando la sensibilidad como indispensable para esplicar los conocimientos humanos; pero distinguiendo y separando al propio tiempo con cuidado estas dos facultades. Sin embargo, en este como en otros muchos puntos, el filósofo aleman mientras se acerca por un lado á la doctrina de santo Tomás, se aparta mucho de ella por otro, exagerando sus aplicaciones y tomando ocasion de la misma para negar la existencia de la intuicion intelectual y el valor objetivo de las ideas del entendimiento puro. Hé aquí como se expresa este filósofo: (1)

«La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien las concibe y de aqui vienen los conceptos. Todo pensamiento, debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio

(1) *Estet. Trascen.* Part. 1.ª

de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto pue ningun objeto puede sernos dado de otra manera.»

Prescindiendo por el momento de la afirmacion de que *solo* la sensibilidad nos suministra intuiciones, afirmacion de que me ocuparé mas adelante, resulta de las últimas palabras de este pasage, que *todo pensamiento debe referirse á intuiciones* sensibles. Si por estas palabras solo intenta significar el filósofo de Kœnisberg el fenómeno general de la coexistencia constante y simultánea del pensamiento actual y de las representaciones sensibles, prescindiendo del modo determinado y particular con que puede tener lugar el fenómeno, Kant tiene mucha razon y asienta una doctrina muy conforme á la esperiencia y á santo Tomás: pero si, segun parecen indicar sus palabras, intenta significar que *todo pensamiento* se refiere directa ó indirectamente á intuiciones ó representaciones sensibles previas, de manera que todo objeto pensado por el entendimiento puro, debe ser percibido y representado de antemano en las intuiciones de la sensibilidad, la afirmacion de Kant ni es verdadera en sí misma, ni conforme á la doctrina de santo Tomás, el cual afirma expresamente que el entendimiento puro puede *pensar* y conocer objetos que no pueden ser representados previamente en la sensibilidad, como sucede con las razones de ser, relacion, subsistencia etc. y las sustancias inmateriales, como Dios, los ángeles: *quorum non sunt phantasmata.* Las representaciones sensibles que acompañan la accion del entendimiento cuando se refiere á estos objetos, son mas bien posteriores en órden de naturaleza respecto de dicha accion

y como un efecto suyo sobre las facultades sensitivas de percepcion.

Kant, al decir que *ningun objeto puede sernos dado de otra manera,* es decir, fuera de las intuiciones sensibles, indica con bastante claridad, que habla en el segundo sentido de los espuestos, sospecha, que se confirma bastante por lo que dice en otra parte, á saber, «que un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion; y aunque una intuicion pura sea posible *á priori* antes que el objeto, sin embargo *no puede recibir su objeto* y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuicion empírica de la cual ella es la forma.» Hé aquí al filósofo aleman afirmando que el concepto *recibe* su objeto de la intuicion, y tomando ocasion de esta doctrina para negar el valor objetivo de las ideas ó *conceptos* del entendimiento puro. Nuevo triunfo de santo Tomás sobre la filosofía racionalista del siglo. (VII.)

# CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.

Dos dificultades contra la doctrina sentada en los capítulos anteriores.

**La solucion que hemos dado al problema ideológico relativo al origen y dependencia del conocimiento intelectual en órden á la sensibilidad, puede prestarse á dos objeciones principales por parte de los que crean que no hemos interpretado con fidelidad el pensamiento de santo Tomás sobre este punto. La primera es la que puede fundarse sobre la incompatibilidad de esta interpretacion, con la doctrina enseñada por el mismo santo Doctor, en órden á la prioridad relativa de la idea del ente con respecto á las demas ideas intelectuales. Si la idea de ser, se me dirá, no es abstraida y suministrada inmediatamente por los sen-**

tidos, y si estos solo suministran materia inmediata á las ideas intelectuales que se refieren á objetos materiales y sensibles, síguese de aqui que la primera cosa percibida por el entendimiento puro, será alguna naturaleza material y nó la razon de ente, como pretende y enseña santo Tomás, afirmando á cada paso que *ens est primum cognitum ab intellectu: prima conceptio intellectus.*

La fuerza de esta objecion es mas bien aparente que real; y para descubrir toda su debilidad basta tener presente, que no es lo mismo decir que la primera idea recibida de los sentidos debe referirse á objetos materiales, que el afirmar que la primera razon objetiva percibida por el entendimiento, debe ser algun objeto material. Una cosa es abstraer de las representaciones sensibles y formar por medio del entendimiento agente una idea relativa á un objeto material, y otra muy diferente, la percepcion actual de este objeto por medio del entendimiento posible: una cosa es escitar y poner en accion al entendimiento agente, y otra el producir en el entendimiento posible la idea de esta ó aquella razon objetiva y determinar la inteleccion de la misma. No veo pues inconveniente alguno en admitir que la primera idea *abstraida* por el entendimiento y *recibida* de los sentidos, sea una idea que se refiera á objetos materiales; puesto que la sensibilidad es la que escita la actividad intelectual, la que suministra la materia inmediata para esta clase de ideas, y, como dice con razon el mismo santo Doctor, nuestra alma *ex unione ad corpus, habet aspectum inclinatum ad phantasmata:* pero tampoco veo que sea muy lógico el inferir de aqui, que la primera cosa *concebida*

por el entendimiento posible, deberá ser precisamente alguno de esos objetos materiales.

Ya he dicho antes, que estas ideas universalísimas que pueden llamarse *innatas implicitas,* ó *innatas in fieri proximo et secundum quid;* y entre las cuales la idea de ente ocupa un lugar preferente, pudiendo y debiendo apellidarse, si no innata rigurosamente, á lo menos *quasi-innata,* preexisten virtualmente en el entendimiento agente en cuanto este es, segun santo Tomás, una participacion de las ideas ó razones eternas existentes en la inteligencia divina, *participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ;* y que por consiguiente para pasar del *fieri* al *esse completum,* del estado de ideas informes al de ideas formadas y esplícitas, del estado virtual y latente al estado actual, solo necesitaban la escitacion de la actividad intelectual operada por medio de la sensibilidad, y que el entendimiento agente se ponga en ejercicio actual. Luego desde el instante mismo que esto se verifica, y mientras el entendimiento agente abstrae ó forma alguna idea intelectual en órden á los objetos materiales representados en la sensibilidad, se realiza ese tránsito del estado implícito al esplícito y actual; y el entendimiento agente puede determinar en el posible la inteleccion de la razon objetiva correspondiente á la idea de ente; la cual de esta manera vendrá á ser como la concepcion fundamental y primitiva del entendimiento. En una palabra: las ideas intelectuales de los objetos materiales son primero que la idea de ser en órden de naturaleza y por parte de la relacion y comparacion del entendimiento agente con la sensibilidad; pero la idea de ser, es primero que

aquellas por parte de la relacion y comparacion del mismo con el entendimiento posible. Luego la incompatibilidad de que hace mérito la objecion entre estas dos afirmaciones de santo Tomás, es solamente aparente y se halla en realidad destituida de fundamento.

La segunda objecion que puede hacerse contra la teoría de santo Tomás, segun la hemos desenvuelto, es que segun esta teoría, deberia admitirse que en nuestra inteligencia preexisten algunas ideas, preexistencia que se opone evidentemente á la afirmacion constantemente repetida por el mismo, como un axioma, á saber, que el entendimiento en su origen y anteriormente á la escitacion de los sentidos, se halla privado de toda idea: *intellectus est tanquam tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, decian comunmente los Escolásticos.

Esta objecion quedaria contestada suficientemente, con decir que la preexistencia de ideas que santo Tomás y con él los Escolásticos pretendian negar en el entendimiento, sé refiere á las ideas completas en su ser, esplícitas y actuales: las que hemos admitido como preexistentes en el entendimiento, se hallan solo *in fieri proximo*, y mas bien preexisten en germen que en acto, necesitando, como se ha dicho, del ejercicio previo de la sensibilidad y de la accion del entendimiento agente, para que puedan existir como ideas esplícitas, actuales y capaces de determinar el conocimiento intelectual de los objetos ó razones objetivas á que se refieren.

Á mayor abundamiento, no veo lo que se podria contestar al que dijese que el citado axioma que niega la existencia previa de ideas en la inteligen-

cia, habla solo del entendimiento posible y no del entendimiento agente. Esta opinion me parece muy fundada y no menos conforme al modo con que se expresa santo Tomás; puesto que del entendimiento posible habla cuando dice que es potencia pasiva, denominacion que le atribuye en cuanto recibe las ideas mediante las cuales realiza el conocimiento intelectual: del mismo entendimiento habla tambien cuando dice: *intellectus possibilis, est quo est omnia fieri*.

Finalmente, como habrá podido notarse, todos los textos del santo Doctor en que enseña esa existencia en la inteligencia de ideas innatas *implicitè* y *quasi connaturales*, se refieren directamente al entendimiento agente y no al entendimiento posible. Luego aun cuando se quiera tomar en sentido riguroso la carencia de ideas expresada en la afirmacion general, *intellectus est tanquam tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, refiriendo esta afirmacion, como debe referirse en realidad, al entendimiento posible, no puede afectar en ningun sentido, ni disminuir el valor de la solucion que hemos atribuido á santo Tomás en órden al problema ideológico sobre la relacion de la sensibilidad con el conocimiento humano, igualmente que sobre el origen de las ideas y del conocimiento intelectual.

Resulta de todo lo dicho hasta aqui, que el pensamiento de santo Tomás sobre el origen de las ideas y del conocimiento intelectual puede condensarse y resumirse en los siguientes puntos:

1.° El ejercicio de las facultades de la sensibilidad es anterior naturalmente en el hombre durante la vida

presente, al ejercicio del entendimiento, y consiguientemente la percepcion sensitiva es primero que la percepcion intelectual: bajo este punto de vista, es verdadera la afirmacion de que el conocimiento intelectual y la ciencia, traen su origen de los sentidos: *principium humanæ cognitionis est á sensu.*

2.° El entendimiento humano no contiene en sí mismo y desde su origen idea ninguna innata rigurosamente tomada, es decir, ideas esplícitas, formadas, actuales; pero posée por sí mismo y desde su origen, la facultad de recibir toda clase de ideas y de conocer de un modo mas ó menos perfecto todos los objetos, cualquiera que sea su naturaleza. De aqui las denominaciones de pura *potencia* y de *entendimiento posible:* porque carece originariamente de toda idea intelectual, se llama *pura potentia in ordine intelligibili:* porque puede percibir y conocer todos los objetos, se llama *intellectus possibilis.*

3.° Durante el estado presente de union del alma con el cuerpo, y á causa de esta misma union y las relaciones y afinidad entre las facultades sensitivas y las intelectuales, radicadas todas en el alma racional, sustancia una, simple, indivisible é idéntica consigo misma como principio vital del hombre, los objetos materiales y sensibles son los primeros que se presentan al entendimiento, los que percibe de una manera mas facil, mas inmediata y connatural; y los que mas frecuentemente ocupan su actividad y llaman su atencion. En este sentido y bajo este punto de vista es una verdad, que el objeto propio de nuestro entendimiento son las cosas materiales, las naturalezas sensibles: *Objectum intellectus est quidditas rei sensibilis:*

*sunt res naturales. Anima intellectiva humana ex unione ad corpus, habet aspectum inclinatum ad phantasmata: Circa naturas rerum sensibilium, primò figitur intuitus intellectus nostri. . . . . . . . . . . . ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum.*

4.° Ademas de la facultad de recibir todas las ideas y de conocer todos los objetos, el entendimiento humano contiene esencialmente una fuerza activa, una actividad poderosa y enérgica, mediante la cual como participacion inmediata que es de la Inteligencia divina, posée la facultad de abstraer, formar ó determinar en el alma ideas universales; y como impresion de la Verdad increada y de las ideas divinas, contiene virtualmente y en germen estas ideas, y con especialidad las mas universales, mas independientes de la materia y mas necesarias. Esta actividad esencial, poderosa y primitiva del entendimiento humano, es lo que se llama entendimiento agente: *Virtus derivata á superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare: virtus quæ á supremo intellectu participatur. Quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.*

5.° Aunque todo conocimiento intelectual en cuanto tal, se realiza por medio de ideas universales, distintas por consiguiente esencialmente de las representaciones sensibles, dichas ideas universales pueden dividirse en tres clases: 1.ª ideas relativas á objetos materiales y sensibles, como la idea de estension, de cuerpo, color, movimiento, figura etc. 2.ª ideas relativas á razones objetivas de ser, que pueden encontrarse tanto en las cosas materiales, como en las espirituales é insensibles, como las ideas de sustancia, de causa, de efecto, de unidad, de contingencia, de necesi-

dad, de relacion con otras análogas; y tambien las ideas relativas á objetos puramente espirituales, como Dios y los ángeles: 3.ª la idea de ente, la cual no solo acompaña y es condicion necesaria de toda percepcion intelectual, sino que va envuelta en todas las demas ideas.

6.º Todas estas ideas dependen en su *generacion* y proceden de dos causas distintas: la una activa y principal, que es el entendimiento agente: la otra menos principal y como pasiva, que son los sentidos, ó mejor dicho, las representaciones sensibles de la imaginacion. Empero aunque todas convienen en *depender y proceder* de las representaciones sensibles, el *modo* de esta dependencia es diferente en las tres clases indicadas. La primera clase depende y procede de los sentidos y representaciones sensibles, de una manera propia y directa; porque las ideas pertenecientes á esta clase, se refieren á objetos que son percibidos por los sentidos, y cuyas representaciones sensibles pueden existir y conservarse en la imaginacion. De esta primera clase se verifica con rigor y propiedad que el entendimiento agente forma las ideas intelectuales por abstraccion de las representaciones sensibles: *abstrahendo á phantasmatibus*. Las ideas de la segunda clase, por un lado se hallan contenidas en germen y virtualmente en el entendimiento agente de una manera mas perfecta que las de la primera clase; porque esas ideas, por lo mismo que son mas universales, necesarias é independientes de la materia, que las relativas á objetos materiales, se hallan mas próximas al entendimiento agente considerado como derivacion de la Inteligencia infinita y como impresion de las ideas divinas ó razones eternas. Por otro lado, estas

ideas se refieren á razones objetivas, ó á objetos reales independientes y superiores á la materia y los sentidos; y en órden á los cuales por consiguiente, no existen representaciones sensibles directas é inmediatas: *quorum non sunt phantasmata.* De aqui es que estas ideas no pueden decirse formadas por abstraccion, sino en un sentido impropio y de una manera indirecta; pues en realidad estas ideas resultan en nuestro entendimiento comparando, abstrayendo y analizando las ideas intelectuales de la primera clase, y comparando tambien, analizando y reflexionando sobre los fenómenos internos de nuestra alma que nos conducen por analogía el conocimiento de los objetos puramente espirituales. Luego por una parte, la preexistencia virtual de dichas ideas en el entendimiento agente: *universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita:* y por otra, la actividad intelectual obrando, nó sobre las representaciones sensibles inmediatamente, sino sobre las ideas abstraidas previamente de las mismas; y obrando principalmente sobre los fenómenos de sentido íntimo, son el verdadero origen de esta segunda clase de ideas: *Impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra. Non eodem modo intelliguntur substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic á nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis. Per considerationem intellectus nostri, deducimur in cognitionem substantiarum separatarum.* La tercera clase, ó sea la idea de ente, debe considerarse como una idea, si no innata rigurosamente, á lo menos *quasi-innata*,

puesto que es como una ley necesaria del ejercicio y desarrollo de la actividad intelectual, y se halla incluida en todas las demas ideas como un elemento fundamental é inseparable de las mismas: *Nihil percipitur ab intellectu nisi sub ratione entis. Quod primo cadit in aprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis aprehendit.* Asi pues la idea de ente, solo depende y procede de los sentidos y representaciones sensibles, como de causa ocasional escitante y condicion *sine qua non.* Esta idea es de tal manera fundamental y primitiva en nuestro espíritu, que todas las demas pueden considerarse como determinaciones de la misma: es una manifestacion espontánea del entendimiento, el cual nada puede concebir ni pensar sino en ella y con ella. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi potissimum, est ens.... unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus, accipiantur ex additione ad ens. Nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi inteligatur ens.*

7.° Ademas del sentido que se acaba de indicar, segun el cual puede decirse que las facultades y representaciones sensibles son el origen general del conocimiento intelectual y de las ideas, pueden señalarse otros dos modos ó puntos de vista segun los cuales se debe admitir que todos nuestros conocimientos intelectuales y todas nuestras ideas dependen de los sentidos: Primero: en cuanto que el ejercicio de las facultades de la sensibilidad en órden á sus objetos precede al ejercicio de la actividad intelectual, siendo en consecuencia como el punto general de partida para el conocimiento humano: *Cognitio sensus, qui est cognoscitivus singularium, in nobis præcedit cognitio-*

*nem intellectivam, quæ est universalium*. Segundo: porque el ejercicio de estas facultades y la existencia de representaciones sensibles, acompañan á todo ejercicio del entendimiento, siquiera este se refiera á ideas ú objetos puramente espirituales é insensibles; de manera que dichas representaciones sensibles vienen á ser como condiciones inseparables del ejercicio de la inteligencia durante la vida presente: *Impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*

Tal es en resumen la teoría de santo Tomás sobre el origen de las ideas. Su simple lectura, basta para reconocer á primera vista cuan distantes se hallan de la verdad, cuantos han pretendido identificarla ó aproximarla siquiera á la teoría sensualista. Para separarla suficientemente de esta, bastaria tener presente la distincion esencial y absoluta entre las representaciones sensibles y las ideas intelectuales, entre las facultades de la sensibilidad y las del órden intelectual puro, distincion que el santo Doctor consigna con energia, con insistencia, con claridad y precision.

Pero, como se ve, santo Tomás no se contenta con esto: santo Tomás va mas lejos: no solo admite la preexistencia virtual é implícita de muchas ideas universales en la inteligencia, sino que tambien enseña que estas ideas no son formadas por abstraccion de las representaciones sensibles: enseña que de esta manera, es decir, por abstraccion inmediata y directa, solo se forman las ideas que se refieren á objetos materiales y sensibles; establece finalmente que existe en

nuestros entendimientos una idea *quasi-innata*, la idea de ser ó de ente, idea fundamental y primitiva en nuestro espíritu, idea-madre que encierra un elemento general y necesario incluido en todas las demas. Luego la teoría de santo Tomás sobre el origen de las ideas, se halla tan distante del sensualismo de Condillac, como el idealismo de Platon y Malebranche: evita los groseros errores de la escuela sensualista, sin adoptar la teoría puramente idealista, ni las exageraciones del ontologismo.



## CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.



El abate Maret y la teoría ideológica de santo Tomás.

En su obra titulada *Filosofía y Religion*, dedica este escritor una *Leccion* al exámen de la teoría de santo Tomás, concerniente al origen del conocimiento humano. Á cualquiera que se halle medianamente versado en la doctrina del santo Doctor, le basta dar una ojeada á la citada *Leccion*, para reconocer que el abate Maret, no solo no se hallaba en estado de apreciar la profunda y luminosa ideología del santo Doctor, mirada en sus detalles y aplicaciones, sino ni siquiera la solucion general y en conjunto, dada por el mismo al problema fundamental de la ideología. Pero esto

no es de estrañar si se tiene en cuenta que el abate Maret ignoraba, al parecer, hasta las afirmaciones y nociones mas comunes de la doctrina filosófica del santo Doctor y los principios elementales de su psicología.

No es mi ánimo, ni lo creo necesario, el entrar aqui en un examen circunstanciado de las falsas apreciaciones é inexactitudes de todo género, en que incurre este escritor al esponer la doctrina de santo Tomás sobre el origen del conocimiento humano: esto llevaria consigo una discusion demasiado prolija, puesto que sería necesario citar, analizar y comparar, no pocas doctrinas y multiplicados textos del santo Doctor. Me contentaré por lo tanto con señalar ligeramente algunas de esas inexactitudes y falsas apreciaciones; las suficientes para que se reconozca por ellas el crédito que puede merecer este escritor respecto de los demas puntos.

Ya hemos tenido ocasion de notar la inexactitud con que interpreta el pensamiento de santo Tomás, en órden al modo con que el entendimiento agente obra sobre las representaciones sensibles para formar las ideas intelectuales, no menos que sobre la verdadera importancia y significacion ideológica de la concomitancia y simultaneidad entre la accion del entendimiento puro y el ejercicio de las facultades sensitivas. Algunas palabras de las citadas entonces, indican ya una nueva apreciacion falsa del abate Maret, á saber, que para santo Tomás, todos los conocimientos espirituales de nuestro entendimiento se extraen de las imágenes sensibles: indicacion que expresa mas terminantemente en otros pasages.

«El admite, (santo Tomás) con Aristóteles, (1) que no hay pensamientos sin imágenes, y que la inteligencia se halla al principio como una tabla rasa en la que nada hay escrito. Los sentidos y las sensaciones, no son simplemente para santo Tomás, las condiciones, las causas ocasionales de nuestros conocimientos espirituales.»

Sí, es cierto: para santo Tomás los sentidos no son puras ocasiones ni meras condiciones de nuestros conocimientos *espirituales,* entendiendo bajo este nombre todo conocimiento intelectual; porque para santo Tomás, los sentidos, ó mejor dicho, las representaciones sensibles de la imaginacion, *phantasmata*, son *como* causas materiales, nó de todo conocimiento intelectual, sino de los que se refieren inmediatamente á los objetos materiales, únicos que pueden ser representados en las facultades de la sensibilidad y obrar sobre los sentidos. Recuérdese lo que hemos dicho en los capítulos anteriores sobre el doble conocimiento intelectual que admite el santo Doctor, y bastará eso solo para conocer que hay aqui manifiesta inexactitud y confusion de ideas. ¿Que entiende el abate Maret por *conocimientos espirituales?* Si comprende bajo este nombre, todo conocimiento intelectual, cualquiera que sea el modo y condiciones con que se verifica y el objeto á que se refiere, el cual es el único sentido verdadero y admisible de esta expresion en la doctrina de santo Tomás, para quien todo conocimiento intelectual es necesariamente espiritual, como accion ó ejercicio que es de una facultad

(1) *Filos. y Relig.* Lecc. 5.ª pag. 107.

espiritual, y realizada ademas por medio de ideas inmateriales, en este caso es muy cierto que en la teoría de santo Tomás, los sentidos no son meras condiciones ú ocasiones respecto de nuestros *conocimientos espirituales:* pero esto se entiende de *algunos* y nó de todos. Si entiende por este nombre, los conocimientos que se refieren á objetos espirituales en sí mismos, como Dios, los ángeles; y tambien los que se refieren á las ideas universalísimas que hemos apellidado ideas innatas *implicitè,* es absolutamente falso, que *los sentidos y las sensaciones no son simplemente para santo Tomás las condiciones, las causas ocasionales de nuestros conocimientos espirituales.*

Ademas; para hacer absolutamente inexacta la afirmacion del escritor francés, y prescindiendo de lo espuesto, bastaría recordar que santo Tomás enseña, no en una, sino en muchas partes de sus obras, que la inteligencia una vez puesta en ejercicio, reflexionando, comparando y analizando las ideas intelectuales de que se sirve para conocer los objetos actual ó habitualmente, forma nuevas ideas en órden á dichos objetos. Luego es falso bajo todos conceptos, que segun santo Tomás, los sentidos y las sensaciones son la causa de todos nuestros conocimientos; y mas falso aun, que para él el conocimiento intelectual sea una trasformacion de la sensacion, como injustamente le atribuye el decano de la Facultad de Teología de París, cuando añade mas adelante: (2)

«Asi, segun la filosofía peripatética de la edad media, todas las ideas universales, todos los primeros

(2) *Ibid.* pag. 114.

principios que existen en la inteligencia, provienen de las sensaciones y del trabajo de la inteligencia sobre las sensaciones. Aunque suministra la materia, la sensacion sola no daria conocimientos espirituales; es necesaria la accion de la inteligencia para sacar de las sensaciones los conocimientos. Y la especie de trasformacion que se opera es tal, que la inteligencia conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Segun el santo Doctor, esta inteligencia. . . . . no tiene ideas sin imágenes; todo lo que es en ella idea, ha sido al principio sensacion, y la sensacion es la primera materia de los conocimientos espirituales. ¡Como conciliar el grandor de esta inteligencia, rayo escapado de la luz eterna con la bajeza de estos orígenes!»

¡Siempre los mismos errores, siempre las mismas inexactitudes! Ni toda idea ha sido de antemano sensacion para santo Tomás, puesto que como hemos visto, el mismo santo Doctor afirma, nó una sino muchas veces, que el entendimiento tiene ideas y conoce objetos de los cuales no tiene representaciones sensibles, *quorum non sunt phantasmata:* ni la sensacion es la materia de todos nuestros conocimientos espirituales. Luego es contrario á toda verdad, es absolutamente falso, que para santo Tomás, el conocimiento pueda apellidarse una *trasformacion* de las sensaciones, como parece indicar el crítico francés.

Santo Tomás enseña sí, que las relaciones entre la sensibilidad y el conocimiento intelectual, no deben limitarse á meras condiciones *sine qua non* y á puras

causas ocasionales, á lo menos respecto de ciertas clases de objetos y conocimientos intelectuales: santo Tomás cree á la verdad, que el contacto atestiguado por la esperiencia entre la sensibilidad y el entendimiento puro, encierra algo mas que esto: santo Tomás, en fin, piensa que el papel que las facultades sensitivas desempeñan en el conocimiento humano, es algo mas importante é inmediato que el que le atribuyen los partidarios de las ideas innatas, y los ontologistas indefinidos que, como el abate Maret, se aproximan á las ideas de Platon y á los brillantes sueños del autor de la *Investigacion de la verdad*. Pero santo Tomás al enseñar esto, no solo se coloca á una distancia inmensa de la *sensacion trasformada*, sino que se separa igualmente de la escuela intelectualista pura y ontológica. Haciéndose el eco verdadero de la observacion psicológica, que tanto ensalza y preconiza nuestro escritor, como entusiasta partidario de Descartes, establece una ideología tan sólida como conforme á la esperiencia de los fenómenos internos; ideología distante igualmente del Sensualismo y del Ontologismo puro.

Tal es la verdadera escuela de santo Tomás: esta y no otra es su verdadera teoría ideológica, que puede sufrir con ventaja y sin temor, la comparacion con cualquiera otra. De esta escuela ideológica decia con mucha razon el inmortal Balmes: (1) «Aunque admite el órden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana tal como se halla en esta

(1) *Fil. Fund.* Lib. 4.° Cap. 9.°

vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

La esperiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, acceptando los hechos, tales como la esperiencia interna se los ofrece, ha procurado esplicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual, sin que se destruyan, ni confundan.

¿Y que es lo que intenta significar el abate Maret, cuando atribuye á santo Tomás la peregrina afirmacion desconocida en todas sus obras, á saber, que *la inteligencia no tiene ideas sin imágenes?* Mucho agradeceriamos al decano de la Facultad de Teología de París, que nos mostráse en las obras del santo Doctor semejante afirmacion.

En primer lugar, ya es una verdadera inexactitud, el suponer que santo Tomás admite *imágenes* en el entendimiento, lo mismo que el atribuirle, como lo hace nuestro crítico en el pasage citado al principio del capítulo, la afirmacion de que *no hay pensamientos sin imágenes*. Santo Tomás reserva generalmente el nombre de *imágen* para las cosas corpóreas, aplicando algunas veces tambien este nombre á las representaciones sensibles, en cuanto son materiales en el sentido que queda esplicado: pero lo que sirve para poner en union y contacto la inteligencia con el objeto entendido, es apellidado por él idea, algunas veces se-

mejanza del objeto, forma y mas comunmente especie inteligible; nombres todos que respecto del órden intelectual, pueden considerarse como sinónimos en la terminología del santo Doctor con el de *idea.* Si el abate Maret se hubiera limitado á afirmar que para santo Tomás no hay pensamientos sin ideas ó representaciones intelectuales, la afirmacion aunque no del todo exacta, puesto que el santo Doctor admite en nuestra alma conocimientos intuitivos, sería tolerable á lo menos; pero nunca, que no hay pensamientos sin *imágenes.*

Todavía es mas digna de censura y revela una ignorancia injustificable de la ideología de santo Tomás, la afirmacion de que la inteligencia *no tiene ideas sin imágenes.* Toda vez que el abate Maret parece comprender bajo el nombre *imágen* en la teoría de santo Tomás, la representacion intelectual del objeto, que es lo mismo que llama el santo Doctor idea, ó especie inteligible, decir que la *inteligencia no tiene ideas sin imágenes,* sobre ser inexacto y falso en sí mismo, en la teoría de santo Tomás esto equivale á decir que la *inteligencia no tiene ideas sin ideas.*

El origen de la equivocacion del escritor francés está en que confunde las ideas de que se sirve la inteligencia, con la cosa conocida por esta, identificando de esta suerte la idea con el objeto. En esta parte Mr. Maret anda acorde consigo mismo; puesto que esto no es otra cosa mas que una reminiscencia de la doctrina de Platon, hácia la cual propende evidentemente este escritor; pero nunca debiera haber aproximado á santo Tomás al filósofo griego sobre este punto; pues un escritor que emprende la tarea

de presentar un análisis razonado de la teoría ideológica del santo Doctor, no debia ignorar que este enseña, que la idea, *species intelligibilis,* no es la cosa conocida, sino aquello mediante lo cual la inteligencia conoce el objeto poniéndose en contacto con él; y por consiguiente que las ideas no se confunden ni identifican con el objeto. La idea puede llegar á ser tambien objeto del entendimiento: *id quod intelligitur;* pero como objeto secundario y de reflexion, es decir, en cuanto el entendimiento despues de haber conocido el objeto á que se refiere la idea, puede en virtud de un acto reflejo tomar por objeto el acto directo y la idea: (1) *species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. . . . . . Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta, secundario est id quod intelligitur: sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.*

Tampoco debiera ignorar el escritor francés, que santo Tomás impugna esa misma opinion de Platon. «Esta opinion, dice, (2) es manifiestamente falsa; . . . . . porque las cosas que conocemos son las mismas acerca de las cuales son las ciencias. Luego si las cosas conocidas por nosotros fueran solamente las ideas que tenemos dentro del alma, se seguiria que las ciencias todas no se referirian á las naturalezas que existen fuera de nosotros, sino que solo versarian sobre las ideas que tenemos en nuestra alma, como decian

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 85. Art. 2.°
(2) *Ibid.*

los platónicos, para los cuales todas las ciencias son sobre ideas, que suponian conocidas actualmente por nosotros.»

Y nótese bien; la doctrina de santo Tomás sobre este problema ideológico que envuelve mayor importancia de lo que á primera vista parece, es independiente de la opinion que se quiera adoptar sobre la naturaleza de las ideas. Ya sea que se las considere como semejanzas ó representaciones intelectuales del objeto, ya sea que se les niegue esta fuerza representativa; bien sea que se las considere como distintas de la accion misma del entendimiento, ó bien que se las identifique con dicha accion, la doctrina del santo Doctor sobre este punto conservará siempre su verdad y solidez. La opinion contraria, la opinion que el abate Maret, marchando en pos de Platon, mira con marcada prediIeccion; la opinion que identifica la idea con el objeto conocido ó pensado, se halla muy cerca de un sistema que tiene un nombre bien conocido en la historia de las aberraciones de la filosofía; porque no se necesita reflexionar mucho para reconocer que semejante opinion arrastra naturalmente al espíritu humano al *Idealismo.*

Si me fuera dado seguir paso á paso al abate Maret, hablaria ahora de sus absurdas dudas sobre sí la luz intelectual que santo Tomás llama entendimiento agente es *creada ó increada;* sobre la confusion de ideas que manifiesta al hablar de la *vision de las verdades necesarias y de las razones eternas*, *segun el sentido de san Agustin;* sobre las graves inexactitudes en que incurre al apreciar el modo con que segun santo Tomás se forma el universal y existen en nuestro enten-

dimiento las verdades *necesarias y absolutas;* y el lector veria con toda claridad la ligereza incalificable con que procedió este autor al juzgar la ideología de santo Tomás. Empero veo que este examen me llevaria demasiado lejos y tomaria mayores proporciones de lo que conviene á la naturaleza de esta obra.

Por otra parte, considero este trabajo como innecesario hasta cierto punto; porque segun ya he indicado antes, la crítica del abate Maret pierde todo su valor y carece de toda importancia real y científica, desde el momento que se tiene en cuenta que desconocia las nociones de esa misma filosofía que trata de esponer y analizar. ¿Que crédito puede merecer la palabra de un autor, al esponer y analizar la doctrina de santo Tomás sobre el *universal* y sobre las *verdades necesarias y universales,* cuando este autor ignora hasta el número y nociones mas comunes sobre los universales? Pues bien; el decano de la Facultad de Teología de París, ha descubierto nada menos que para la filosofía escolástica, ó de la edad media, los universales eran cuatro, definiendo alguno de ellos de una manera desconocida seguramente en esa filosofía de la edad media.

«En la edad media, dice nuestro escritor, (1) parece que se entendió principalmente bajo este nombre de universal, las ideas de género, de especie, de propio y accidente. La idea de género, por ejemplo, es la de animal; el hombre representa la idea de especie en este género animal; *el hombre individuo, la de propio;* y *este individuo* con tal ó tal cualidad, la de

(1) *Ibid.* pág. 115.

accidente.' Es cierto que las eternas disputas de la edad media sobre los universales, han versado sobre estas cuatro cosas.»

Creeria inferir una injuria al buen sentido y á la ilustracion de mis lectores, si me detuviera en refutar, ó mejor dicho, en poner de manifiesto la chocante ignorancia que revela este pasage sobre los elementos de la filosofía antigua. Si el abate Maret hubiera leido, no diré las obras de santo Tomás ni de los principales escritores de la Escuela, sino cualquiera de los cursos elementales de filosofía escolástica, hubiera visto que ni los universales son cuatro, ni las nociones que presenta del llamado *propio* y del llamado *accidente*, tienen nada de comun con la verdadera idea y definicion de estos dos universales. ¡Y despues de esto se habla en tono magistral de las eternas disputas de la edad media sobre los universales! Si el abate Maret se hubiera tomado el trabajo de estudiar esos universales; si hubiera meditado sobre su verdadera idéa y sobre su valor científico, hubiera comprendido sin duda que esas *eternas disputas* tenian una significacion filosófica algo mas importante de lo que él cree: hubiera comprendido tambien que la solucion dada al problema de los universales, se hallaba en íntimas relaciones con la solucion sensualista ó espiritualista en órden al problema ideológico que se refiere al origen de los conocimientos humanos: hubiera comprendido que en el fondo de esa cuestion futil y esteril en apariencia, iban envueltos el Panteismo y el Idealismo.

Hé aquí ahora otro pasage del mismo autor, digno ciertamente del que antecede. Esponiendo la doctrina

de santo Tomás sobre *la primera generacion de nuestros conocimientos intelectuales*, como él dice, y despues de hablar de las especies ó representaciones sensibles de los objetos corpóreos en los sentidos, añade: (1) «Estas imágenes, estas formas sensibles, son trasmitidas, por los sentidos esteriores al sentido interno y comun, que las recoge y reune en una cierta unidad. La fantasia ó la imaginacion, sirve para retener estas formas sensibles, la memoria para conservarlas. *Estas facultades comunican en seguida las formas al juicio*, el cual estableciendo comparaciones entre ellas, aprecia sus intenciones ó cualidades.

Estas diversas facultades, el sentido comun ó interno que reune en la unidad de impresion la diversidad de sensaciones, la imaginacion que las retiene, la memoria que las conserva, el juicio que las compara, pertenecen á la inteligencia pasiva. El gran Doctor hace notar en efecto, que puesto que pensar es esperimentar ó sufrir alguna cosa, la inteligencia es considerada con razon como potencia pasiva; *cum intelligere sit quodam pati, intellectus est potentia passiva.*»

No faltará tal vez alguno á quien haya parecido demasiado duro el lenguage y calificaciones que en el presente capítulo he empleado algunas veces con respecto al abate Maret; empero el pasage que acabo de trascribir basta para justificar ese lenguage y esas calificaciones. No parece posible reunir tantos y tan trascendentales errores en tan pocas palabras: y esto por parte de un hombre que trata *ex professo* de es-

---

(1) *Ibid.* pág. 109 y sig.

poner y analizar la doctrina de santo Tomás; porque si estas falsas aseveraciones fueran proferidas incidentalmente y como al acaso, aunque inescusables siempre en un filósofo como se presenta M. Maret, serían menos estrañas y dignas de censura.

Ni santo Tomás enseña que el juicio es una potencia ó facultad, como supone M. Maret, ni mucho menos que este juicio pertenece al órden de las facultades sensitivas, ó como dice nuestro escritor, que estas facultades sensitivas *comunican las formas al juicio*, ni que la inteligencia es potencia pasiva y el pensar *sufrir*, en el sentido que expresa el abate Maret; ni mucho menos que el entendimiento posible, al cual llama impropiamente *inteligencia pasiva*, se confunde ó identifica con el sentido interno, la memoria y la imaginacion.

No es necesario un grande estudio, basta un estudio muy superficial de la doctrina de santo Tomás, para saber que es un dogma fundamental, una afirmacion de las mas comunes y repetidas en su filosofía, que las funciones ó actos del entendimiento puro y como facultad distinta y superior á todas las del órden sensible, son tres: la simple percepcion de los objetos, *simplex aprehensio: indivisibilium intelligentia;* el juicio, ó sea la afirmacion ó negacion sobre los mismos, apellidada por él tambien *compositio et divisio: intellectus componens et dividens;* y por último el raciocinio ó discurso, *ratiocinari*, *discurrere*. El referir pues el juicio á las facultades sensitivas, como son la imaginacion y la memoria sensitiva, es desconocer los principios elementales de esta filosofía; decir que estas facultades comunican las formas al juicio, es desconocer completa-

mente el pensamiento filosófico de santo Tomás, confundiendo el juicio propiamente dicho, ó sea el juicio *intelectivo* con el juicio *instintivo* que pertenece á las facultades sensitivas, y que solo recibe el nombre de juicio por una especie de analogía y en un sentido enteramente diferente del que se intenta significar cuando se habla del acto de juzgar propio del entendimiento. La facultad sensitiva que en los animales se llama *estimativa* y en el hombre se dice *cogitativa y ratio particularis* á causa de cierta perfeccion accidental, que este sentido interno adquiere en el hombre en virtud de su aproximacion, afinidad y union con el entendimiento, es lo que algunos llamaban en el tiempo de santo Tomás y lo que el mismo Aristóteles habia llamado alguna vez entendimiento *pasivo: intellectus passivus*. Empero esa perfeccion accidental que la estimativa recibe en el hombre y en atencion á la cual recibe en este las denominaciones de *cogitativa*, *intellectus passivus*, *ratio particularis*, no la sacaba del órden de las facultades sensibles, quedando siempre en consecuencia, separada del entendimiento puro, por una distancia casi infinita. La perfeccion accidental que recibia en el hombre, le daba el poder de comparar de alguna manera las modificaciones singulares percibidas por la misma; pero así como la percepcion de esta facultad, aunque mas perfecta en el hombre que en los demas animales, nada tiene que ver con la percepcion intelectual, la cual se refiere á razones objetivas universales y se realiza bajo la forma de la universalidad, mientras que la percepcion de la *cogitativa* se refiere esclusivamente á objetos particulares, asi tambien la especie de juicio que acompaña al

ejercicio de esa cogitativa ó *intellectus passivus*, nada tiene que ver con el juicio propiamente dicho que es acto del entendimiento; pues el que pertenece al *intellectus passivus* no solo se refiere esclusivamente á cosas ó percepciones singulares, sino que es necesario y puramente instintivo, como el que se halla en los animales, segun que esperimentan inclinacion ó repulsion hácia este ó aquel objeto.

No necesito advertir que no trato ahora de apreciar el valor de esta doctrina, ni de calificar siquiera la propiedad ó impropiedad de estas denominaciones. Para el objeto presente, me basta y me limito á consignar el hecho de que el *intellectus passivus* de que santo Tomás hace mérito algunas veces en sus obras, nada tiene que ver con el entendimiento humano propiamente dicho; puesto que aquel no es otra cosa que uno de los sentidos internos del hombre, equivalente á la *estimativa* de los animales.

Asi pues el abate Maret incurrió en una equivocacion injustificable confundiendo el juicio impropiamente dicho y puramente *instintivo* y necesario de los animales, con el juicio propiamente dicho, ó sea del órden intelectual. Y lo que es mas digno de notarse aun, es que esta doctrina ó sea la distincion absoluta entre estas dos clases de juicio, se halla evidentemente indicada en el mismo pasage de santo Tomás que este escritor cita al márgen en apoyo de su errada idea: (1) *Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali instinctu, homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstima-*

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 78. Art. 4.º

*tiva naturalis, in homine dicitur cogitativa, quæ per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum órganum, scilicet, mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.*

Empero el error mas grave y peligroso del escritor francés, es el haber confundido la inteligencia con las facultades del órden sensible, identificando el entendimiento posible con el sentido comun y la imaginacion. Despues de haber sentado tan estraña afirmacion, nuestro escritor en corroboracion de su opinion aduce la doctrina de santo Tomás relativa á la pasividad de la potencia intelectiva, lo cual prueba evidentemente que este escritor entendia por su *inteligencia pasiva*, la facultad inteligente de que habla santo Tomás en el artículo citado por él. Ahora bien: ¿quien ignora que en ese artículo habla el santo Doctor de la facultad intelectual que se llama entendimiento posible, *intellectus possibilis,* el mismo que en union con el entendimiento agente que le suministra las *especies inteligibles* ó ideas, puede conocer todos los objetos; y que no por otra causa se denomina *posible,* sino porque careciendo por sí mismo de toda idea, debe recibir sucesivamente las varias ideas con que percibe los objetos? Esto no lo puede ignorar el que haya visto cualquiera curso elemental de filosofía escolástica, ya que no haya leido las obras de santo Tomás en que á cada paso resalta esta doctrina.

Si el abate Maret hubiera fijado un poco la atencion sobre el título mismo y el índice de la cuestion, ó tambien sobre el artículo que precede inmediatamente

á la cuestion citada por él, habria tenido lo suficiente para no caer en tan lamentable como inconcebible equivocacion; porque alli habria notado que el título de la cuestion citada por él es: *De potentiis intellectivis;* y esto despues de haber tratado en la cuestion anterior de las facultades sensitivas. En ella dedica un artículo á examinar y fijar el número de sentidos esternos, y otro, que es el inmediato anterior precisamente á la cuestion 79 citada por Maret, á examinar y fijar el número de facultades ó potencias sensitivas internas, entre las cuales se hallan enumeradas el sentido comun, la memoria y la imaginacion, pero nó el entendimiento posible, que nada tiene que ver con las facultades del órden sensible, sino que pertenece esclusivamente al órden puramente intelectual. *Et sic,* concluye el santo Doctor, *non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet, sensum communem, et imaginationem, æstimativam, et memoriam.*

Pero lo que és mas estraño aun y lo que no puede menos de llamar la atencion, es que en el mismo artículo citado por M. Maret para probar que segun santo Tomás *intelligere est quoddam pati*, ó como él traduce inexactamente, que *pensar es sufrir,* se halla indicada con toda claridad la distincion y separacion del entendimiento posible de la imaginacion y demas facultades sensitivas. La comparacion que álli establece entre el entendimiento humano y el entendimiento de Dios y de los ángeles, basta por sí sola para destruir toda idea de identificacion del entendimiento humano, en el cual se comprenden el posible y el agente, con las facultades sensitivas.

Por otra parte, el modo con que esplica la pa-

sividad que conviene al entendimiento, y el sentido que dá al dicho de Aristóteles: *intelligere est pati quoddam*, revelan evidentemente la equivocacion del escritor francés. Una cosa puede decirse que *padece* en tres sentidos, segun el santo Doctor: 1.° cuando recibe alguna modificacion contraria á su naturaleza ó inclinacion natural, como cuando el agua recibe el calor que es contrario á su frialdad natural, ó cuando el hombre se halla enfermo: 2.° cuando deja de tener algun accidente ó modificacion, ya sea que esta se oponga ó que sea conforme á su naturaleza, como el hombre que pasa de la salud á la enfermedad, de la tristeza á la alegria ó viceversa: 3.° se dice que alguna cosa padece, solo en cuanto recibe algo respecto de lo cual se hallaba en potencia: y este tercer modo de pasion es el único que conviene al entendimiento posible; y se dice que padece, en cuanto careciendo por sí mismo de ideas, tiene potencia para recibirlas, es decir, posée la receptividad de todas las ideas, y en cuanto pasa de la potencia de entender al acto: *Tertio, dicitur aliquis pati communiter, ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.* . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . *Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus á perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Quod manifestè apparet ex hoc, quod in prin-*

*cipio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.* (1)

No contento con esto, el santo Doctor enseña terminantemente en el mismo artículo, que el *entendimiento pasivo*, nombre que algunos han dado, ya al apetito sensitivo, es decir, á las facultades afectivas de la sensibilidad, ya al sentido interno que en los animales se llama *estimativa* y en el hombre por razon de la perfeccion accidental que participa, se llama *cogitativa* y *razon particular*, nada tiene de comun con el *entendimiento posible* del cual se habla en el artículo; toda vez que *al entendimiento pasivo* pueden convenir tambien los dos primeros modos de pasion, puesto que las facultades sensitivas dependen en sus funciones de órgano corporal, mientras por el contrario al *entendimiento posible*, solo puede convenir el tercer modo de pasion, siendo como es independiente de todo órgano corporal, como potencia espiritual é incorruptible: (2) *Dicendum, quod intellectus passivus, secundum quosdam, dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in* 1.° *Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem, intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus,*

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 79. Art. 2.°
(2) *Ibid.* ad. 2.m

*est actus alicujus organi corporalis: sed intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristóteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus, nisi tertio modo; quia non est actus organi corporalis.*

El pasage no puede ser mas esplícito, y su lectura trae involuntariamente la sospecha de que el abate Maret, ó no se habia tomado el trabajo de leer el artículo que cita; ó que lo habia hecho muy superficialmente; no pudiendo concebirse ni esplicarse de otra manera la notable confusion de ideas que descubre en el pasage que venimos examinando, y sobre todo la gravísima é injustificable equivocacion en que incurre al identificar la *inteltgencia pasiva* que santo Tomás llama entendimiento posible, con la imaginacion ó con cualquiera otra facultad del órden sensible.

Ya hemos visto antes no solo que el entendimiento y con él el órden intelectual se halla absolutamente separado del órden sensible y es completamente distinto de toda facultad sensitiva, sino que ese entendimiento ó sea la inteligencia humana, abarca dos facultades: el entendimiento agente que reduce al posible del estado de potencia al de acto, y que le pone en accion por medio de las ideas que le suministra; y el entendimiento posible que recibe estas ideas y que por medio de ellas conoce los objetos inteligibles: de manera que el entendimiento posible, no solo es facultad del órden puramente intelectual, lo mismo que el agente, sino que en rigor y propiamente hablando, á él pertenece la accion de *entender*, si bien concurriendo tambien previamente la accion del entendimiento

agente: *duorum intellectuum*, dice el santo Doctor, (1) *scilicet, possibilis et agentis, sunt duæ actiones: nam actus intellectus possibilis, est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis, est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere, oportet, quod utraque istarum actionum concurrat.*

Por lo demas, querer citar todos los pasages en que santo Tomás enseña, ya que el entendimiento pasivo es enteramente diferente del entendimiento posible; ya que este se distingue de la imaginacion y demas facultades sensitivas; ya que la accion de *entender* por la cual el hombre se distingue de los animales y el órden intelectual del sensible, nada tiene que ver con las facultades de este último órden perteneciendo propiamente al entendimiento posible; sería querer trascribir una parte no pequeña de las obras del santo Doctor. Hé aquí algunos de esos pasages tomados al acaso:

*Dicit enim prædictus Averroes quod homo differt specie á brutis per intellectum quem Aristóteles vocat intellectum passivum, qui est ipsa vis cogitativa. . . . . . . . . quod autem hæc sint falsa et abusivè dicta, evidenter apparet etc.* (2). *Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali.* (3) No será necesario recordar que en la teoría del santo Doctor, las facultades sensitivas dependen de órganos materiales, constituyendo esto una de sus principales diferen-

(1) *Quæst. Dispæ. De Spiritual. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4.º ad 8.m
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 60.
(3) *Ibid.* núm. 4.º

cias de las facultades del órden puramente intelectual. *Considerare intelligendo . . . . . . . non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus: ergo et habitus scientiæ non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili.* (1)

*Species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, cum sit potentia utens organo corporali, sed solum in intellectu possibili: scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.* (2) *Quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem, quod quidem patet esse falsum etc.* (3) *Imaginatio* (4) *non est nisi corporalium et singularium . . . . intellectus autem universalium et incorporalium est: non est igitur intellectus possibilis imaginatio. Impossibile est igitur,* (5) *quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio. Si autem dicatur quod hic homo,* (6) *sortitur speciem. . . . . . á virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet, imaginativa, memorativa et cogitativa. . . . . quam Arist. passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia; quia cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia . . . . et habeat organum corporale, non transcendit genus animæ sensitivæ. Virtus cogitativa* (7) *cum operetur per organum, non est id quo intelligimus, cum intelligere non sit operatio alicujus organi. Sed ad hoc di-*

---

(1) *Ibid.* núm. 9.°
(2) *Ibid.* núm. 10.
(3) *Ibid.* Cap. 67.
(4) *Ibid.* núm. 2.°
(5) *Ibid.* núm. 3.°
(6) *Ibid.* Cap. 73.
(7) *Ibid.* núm. 7.°

*cunt,* (1) *quod subjectum habitus scientiæ, non est intellectus possibilis, sed intellectus pasivus et virtus cogitativa: quod quidem esse non potest etc. Scientia* (2) *est in illa virtute quæ est cognoscitiva universalium: intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium sed particularium intentionum.*

*Alii dixerunt quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa: . . . . . . sed hoc etiam est impossibile. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Impossibile est quod virtus imaginativa, sit intellectus possibilis.* (3) *Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis, quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares.* (4) *Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum objecta.* (5) *Etenim intellectus possibilis secundum quem sumus intelligentes etc.* (6) *Intellectus enim in actu,* (7) *comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem: et hoc solum animæ est separatum, et perpetuum, et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam cæteræ partes animæ non sunt sine corpore.* Habla de partes potenciales ó sean las fuerzas ó facultades del alma. *Manifestum est enim, quod hæc operatio, quæ est intelligere, egreditur ab intellectu possibili, sicut á primo principio per quod intelligimus.* (8)

(1) *Ibid.* núm. 13.
(2) *Ibid.* núm. 12.
(3) *Sentent.* Lib. 2.° Dist. 17. Cuest. 2.ª Art. 1.°
(4) *Quæst. Dispæ. De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 4.° ad 5.m
(5) *Ibid.* Art. 3.°
(6) *Ibid.* Art. 5.°
(7) *Ibid.* ad 4.m
(8) *Ibid.* Art. 3.°

Al terminar la esposicion razonada de la teoría ideológica de santo Tomás, despues de haber desfigurado de una manera tan lastimosa el verdadero pensamiento ideológico del santo Doctor y despues de haber incurrido en equivocaciones tan funestas é intolerables como acabamos de ver, el abate Maret añade: «Los principios pues de santo Tomás sobre el conocimiento humano, parecen dificiles de comprender y de conciliar entre sí.» (1)

Indudablemente: y el abate Maret tiene aqui mas razon que en ninguna otra parte de la *Leccion* que dedica á examimar y analizar la ideología de santo Tomás. Porque en efecto, para un hombre que como el decano de la Facultad de Teología, cree que para santo Tomás son una misma cosa la idea y el objeto inteligible; que ignora si la *luz intelectual* apellidada por el santo Doctor entendimiento agente, es *creada* ó *increada;* que le atribuye la doctrina de que el conocimiento intelectual es *una especie de trasformacion de los sentidos;* que le hace afirmar que *la inteligencia no tiene ideas sin imágenes*, y que *todo lo que es idea* en nuestro entendimiento *ha sido sensacion primero;* para el que piensa, finalmente, que santo Tomás enseña que las facultades sensitivas *comunican las formas al juicio*, y sobre todo que el *sentido interno, la imaginacion y la memoria, pertenecen á la inteligencia pasiva* y que se identifican con el entendimiento posible; para el hombre, repito, que de tal manera mutila, desfigura y falsea el pensamiento ideológico de santo Tomás, los principios ideológicos del santo Doctor deben ser no

(1) *Ibid.* pag. 121.

solo dificiles de comprender y conciliar, sino absolutamente incomprensibles é inconciliables, y lo verdaderamente estraño sería comprender y conciliar estos principios bajo tales condiciones. Empero todo esto solo prueba que los que desconocen casi por completo la doctrina psicológica é ideológica de santo Tomás é ignoran las nociones mas comunes y los principios fundamentales de su filosofía, no pueden ciertamente hallarse en estado de *comprender*, *ni conciliar sus principios* sobre el conocimiento humano; pero nó que suceda lo mismo á los que no contentándose con la lectura superficial de algunas cuestiones ó artículos, hayan estudiado á fondo su teoría ideológica con el detenimiento y exactitud que exige el número é importancia de sus obras. Estos no solo no hallarán dificultad alguna en *comprender y conciliar* los principios ideológicos del santo Doctor, sino que descubrirán alli una psicología elevada y una ideología profundamente filosófica. Un hombre de los antecedentes literarios de santo Tomás, no puede ser juzgado por enciclopedias, diccionarios, artículos biográficos, ni por lecturas superficiales.

El autor de la *Filosofía y Religion*, habria encontrado *menos dificiles de comprender y de conciliar los principios de santo Tomás* sobre el conocimiento humano, si entre otras muchas cosas hubiera tenido presente, que la palabra *intellectus* se halla en las obras del santo Doctor con significaciones diferentes, pero claramente expresadas y determinadas. En dichas obras, se hace mérito, 1.° del *intellectus humanus*, es decir, de lo que se llama generalmente *entendimiento, razon humana, inteligencia;* y es la potencia ó facultad intelectual

completa del hombre: 2.° del entendimiento agente, *intellectus agens:* 3.° del entendimiento posible, *intellectus possibilis:* 4.° del entendimiento pasivo, *intellectus passivus*, que recibe tambien los nombres de *ratio particularis, cogitativa*. El entendimiento humano ó sea la inteligencia completa del hombre, se divide en dos partes, ó mejor dicho, contiene dos manifestaciones principales y como fundamentales: primera: la fuerza ó facultad para abstraer y determinar en el entendimiento las ideas mediante las cuales se verifica el conocimiento intelectual en la mayor parte de los casos; esta manifestacion del entendimiento humano, es la que se llama *intellectus agens*. Segunda: la facultad de recibir las indicadas ideas y de conocer los objetos mediante ellas, en el sentido y de la manera que dejamos consignado en los capítulos anteriores: esta facultad ó manifestacion de la inteligencia ó razon humana, es lo que se llama entendimiento posible: *intellectus possibilis*. Este entendimiento posible, es á un mismo tiempo potencia activa y potencia pasiva: es potencia activa, en cuanto que es el principio vital activo y próximo de la inteleccion, de manera que la *accion* de entender que es una verdadera accion vital, procede y radica inmediatamente en el entendimiento posible: *Hæc operatio quæ est intelligere, egreditur ab intellectu possibili*. Es al propio tiempo potencia pasiva, en cuanto que no poseyendo por sí mismo y originariamente ninguna idea, tiene sin embargo la capacidad de recibirlas, ó la *receptividad* de todas las ideas intelectuales: asi es que supuesto que toda cosa que recibe algo que no tenia, se dice que *padece* impropiamente, el en-

tendimiento posible puede llamarse potencia pasiva bajo el punto de vista expresado: *Dicitur aliquid pati communiter ex hoc solo, quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia . . . . . . et sic intelligere nostrum est quoddam pati.*

El entendimiento pasivo, *intellectus passivus*, es uno de los cuatro sentidos internos que corresponde á lo que se llama *estimativa natural* en los animales, á la que solo añade cierta perfeccion accidental.

Infiérese de esto, 1.° que el entendimiento posible puede llamarse *potencia pasiva*, porque recibe las ideas y pasa del estado de potencia al estado de accion; pero nunca debe ni puede llamarse inteligencia pasiva ó entendimiento pasivo, *intellectus passivus*, porque este es una facultad del órden sensible, al paso que el entendimiento posible se identifica con el entendimiento puro. 2.° Que entre este *intellectus passivus* y cualquiera de los otros tres que quedan mencionados, *intellectus humanus, intellectus agens, intellectus possibilis*, media toda la distancia que existe entre las facultades de la sensibilidad y las del órden puramente intelectual.

# CAPÍTULO VEINTE.



Continuacion: la ideologia de santo Tomás y la de san Agustin.

Otra de las apreciaciones mas inexactas y al mismo tiempo mas trascendentales y peligrosas del abate Maret, es la que se refiere á la comparacion de la doctrina ideológica de santo Tomás con la de san Agustin. Comparando la esposicion que hace de la teoría del obispo de Hipona con la que nos presenta como perteneciente á santo Tomás, descúbrese facilmente que nuestro escritor consideraba las dos teorías, no solo como distintas enteramente, sino como opuestas entre sí. Por lo demas, nada tiene ciertamente de estraño que el que habia comprendido de la manera que aca-

bamos de ver el pensamiento ideológico de santo Tomás, haya creido que no se hallaba en armonia con el de san Agustin.

No conviene al objeto y naturaleza de esta obra el entrar en consideraciones sobre la exactitud con que el decano de la Facultad de Teología de París, ha juzgado la doctrina de san Agustin, ni es mi ánimo tampoco establecer una comparacion entre la ideología del mismo y la de santo Tomás, trabajo que exigiria por su naturaleza para ser completo, prolijas investigaciones y multiplicadas citas, suficientes para llenar no pocos capítulos.

Por otra parte, considero este trabajo como innecesario, bastando para reconocer la conformidad casi completa que existe entre el pensamiento ideológico de estos dos grandes genios, tener un conocimiento siquiera no sea muy profundo y completo del conjunto de sus doctrinas y de sus principales obras. Mas aun: los que quieran convencerse por sí mismos de esto, pueden leer en la *Suma Teológica,* en las *Cuestiones Disputadas* y en la *Suma contra los Gentiles*, las cuestiones y capítulos que tratan de esta materia; que esto solo les bastará para convencerse de que la ideología de santo Tomás se halla algo mas próxima á la de san Agustin de lo que piensa y supone el abate Maret. Allí verán al santo Doctor apoyar casi todas sus doctrinas psicológicas é ideológicas sobre las palabras mismas é ideas de san Agustin: allí le verán esponer, consolidar y desenvolver todas las grandes verdades consignadas antes por el Doctor de la gracia: allí verán en una palabra, que el pensamiento de santo Tomás, es el eco del pensamiento de san Agustin, y que toda la ideología

del primero no es otra cosa en el fondo que el desenvolvimiento filosófico de la ideología del segundo.

Hasta los pensamientos mismos que el abate Maret ha querido presentar como los puntos capitales de la ideología de san Agustin, son idénticos en el fondo á los de santo Tomás; y esto á pesar de las tintas de ontologismo con que se ha procurado revestir esos pensamientos, y á pesar tambien de la manera incompleta é inexacta con que espone algunos de ellos. Tomemos por via de ejemplo solamente, algunos de estos pensamientos, segun los cita y espone el mismo Maret.

San Agustin dice segun el abate Maret: (1) «Todo lo que cae bajo los sentidos, todo lo que es sensible, está esencialmente sujeto á mutacion. . . . . Lo que pasa y cambia no puede ser el objeto de la ciencia. No pidais pues la verdad á los sentidos. . . . . . . . El juzgar de la verdad no les pertenece. Para hallarla debemos apartar la vista de este mundo.

Santo Tomás dice á su vez: Todas las cosas sensibles singulares son contingentes y variables; por eso no pueden ser objeto de la ciencia, ni siquiera de aquellas ciencias que se refieren á las cosas materiales y sensibles. El objeto de la ciencia es lo universal, y las relaciones necesarias, eternas é inmutables de las cosas. *Rationes autem universales et necessariæ contingentium, cognoscuntur per intellectum.* (2) *Objecta enim imaginationis et sensus sunt quædam accidentia. . . . . . . . . . . . . . . . Similiter etiam intellectualis visio in hoc*

(1) *Filos. y Relig.* Lecc. 4.ª pag. 84.
(2) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 86. Art. 3.

*transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quæ per essentiam suam sunt intelligibilia. Et ideo hoc ei atribuit Augustinus quasi proprium, quamvis etiam cognoscere possit materialia quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Aug. 12. sup. Genes. ad litt. quod per mentem etiam ista inferiora dijudicantur, et ea sciuntur, quæ neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum.* (1) *Omne scitum á nobis, est necessarium.* (2) *Scientia est de mobilibus et contingentibus, secundum quod in eis est aliquid universale, vel necessarium.* (3)

La verdad solo pertenece á los sentidos de la manera que pertenece á cualquiera ente real, es decir, en cuanto son entes reales; pero el conocimiento de la verdad, no solo está reservado al entendimiento como su propia perfeccion, sino que propiamente solo se encuentra en la segunda operacion del entendimiento, ó sea en el juicio que afirma ó niega algo de los objetos: *Veritas potest esse in sensu. . . . . . . ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum, ut cognitum. Et ideo proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu.* (4) Me parece que esto bien puede llamarse la expresion filosófica de lo que dice san Agustin en el lugar precisamente citado por Maret: *non est judicium veritatis constitutum in sensibus.*

---

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 10, Art. 4.° ad 1.m
(2) *Sum. Theol.* 1. P. Cuest. 14 Art. 13.
(3) *Ibid.* Cuest. 84 Art. 1.°
(4) *Ibid.* Cuest. 16 Art. 2.°

San Agustin dice: (1) «Una cosa es sentir, otra cosa es conocer. Si nosotros pues conocemos alguna cosa, en la inteligencia es donde se contienen estos conocimientos: ella sola es la que comprende estas cosas.»

Santo Tomás dice: Los sentidos son esencialmente diferentes del entendimiento. La accion de la inteligencia se estiende á muchas cosas á que no alcanza la percepcion de las facultades sensibles. La imaginacion y los sentidos solo perciben objetos singulares y materiales; el entendimiento las razones universales y objetos espirituales. La ciencia y la verdad pertenecen al entendimiento y no á los sentidos. *Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.* (2) *Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.* (3) *Nec habitus scientiarum sunt sicut in subjecto, in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam.* (4) *Hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit,* (nuestra alma por medio del entendimiento) *et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei.* (5) *Et quia non pervenit ad hoc quod cognosceret intellectum esse potentiam quamdam quæ est circa veritatem, id est, cujus objectum est verum, et excedit omnes alias potentias animæ.* (6) «Aunque la verdad se encuentra en las cosas sensibles de la manera que la verdad conviene á las cosas reales, sin embargo la razon misma de la verdad, solo

(1) *Ibid.* pag. 85.
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 66.
(3) *Ibid.* Cap. 67.
(4) *Quæst. Dispæ. De Spirit. Creat.* Cuest. 2.ª Art. 3.º
(5) *Ibid. De Verit.* Cuest. 15 Art. 1.º
(6) *De Anim.* Lib. 1.º Lecc. 3.ª

es percibida por el entendimiento: «*Quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur.* (1)

San Agustin dice segun el abate Maret. «¿Quien se atreverá á decir que la verdad es su propiedad? Es tambien evidente que la verdad es un bien comun. . . . . . La verdad no me pertenece á mi ni á ti, ni á otro; pertenece á todos nosotros porque todos somos llamados á su participacion. . . . . *Veritas falsitatem nunquam patitur, stabilis veritas; erit veritas etiam si mundus intereat*. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Una cosa es el alma otra cosa es la verdad. . . . . Si hubiera alguna igualdad entre nuestra alma y la verdad, la verdad sería mudable, porque nuestros espíritus ven la verdad, ya mas, ya menos; y en esto se halla la prueba de su imperfeccion; mientras siempre idéntica consigo mismo, nada gana cuando la percibimos bien, ni pierde alguna cosa cuando no se descubre á nuestros ojos.»

Santo Tomás dice: La verdad primera es el origen de toda verdad, es superior á nuestra alma y segun ella juzgamos de todas las cosas. Esta verdad puede ser participada con mayor ó menor perfeccion por las criaturas, pero ella es inmutable en sí misma; no aumenta ni disminuye en sí misma. *Unde veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est, non quod ipsa sit subjectum mutationis; sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem.* (2) *Cum ergo Deus sit pri-*

---

(1) *Sent.* Lib. 1.º Dist. 19 Art. 1.º ad 6.m
(2) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 16. Art. 8.º

*mus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet, ejus veritate mensuretur.* (1) *Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum Veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo secundum prima intelligibilia. Unde sequitur, quod veritas prima sit major anima.* (2) *Omnium et verorum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est æterna, et hujusmodi veritatis æternitatem venatur Aug. in Lib. Solig. . . . . . Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una.* (3) *Unde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ; ipsa autem veritas prima secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur. Et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de Libero arbitrio: Mentes nostræ aliquando plus aliquando minus vident de ipsa veritate, sed ipsa in se manens, nec proficit nec deficit.* (4)

Ya he dicho antes que aqui me limito á comparar la doctrina de san Agustin tal cual la presenta el abate Maret, es decir, citada de una manera incompleta y vaga, como convergente hacia el ontologismo platónico al cual propende el crítico francés; y bajo un aspecto general sin descender al examen del verdadero sentido de los pasages particulares citados por el mismo. Y á pesar de todo, las ligeras indicaciones que acabo de hacer, revelan con demasiada claridad que los grandes principios y afirmaciones ideológicas de san Agustin, son absolutamente idénticas en el

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 62.
(2) *Sum. Theol.* Cuest. cit. Art. 6.º ad 1.ᵐ
(3) *Quæst. Dispu. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 5.º
(4) *Ibid.* Art. 6.º

fondo á las de santo Tomás. Nada mas facil que seguir este parangon, si necesario fuera y entrara en el plan de este libro. Nada mas facil tambien que demostrar que si la ideología del grande obispo de Hipona se separa en algo de la del Doctor Angélico, esto solo tiene lugar respecto de algunos puntos muy secundarios; y que aun respecto de muchos de estos la divergencia es mas bien aparente que real: porque como notó ya oportunamente santo Tomás, en las cuestiones filosóficas, san Agustin hizo uso muchas veces de las opiniones de Platon, mas bien como historiador que por via de afirmacion absoluta: *In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando.*

«Empero los sentidos y las cosas sensibles, añade nuestro Maret, (1) no pueden ser para san Agustin mas que una ocasion ó una condicion del desarrollo de la inteligencia, y es preciso aplicarles lo que dice expresamente del lenguage, en el cual no ve mas que un excitador que nos invita á leer en la misma verdad: *Verbis fortasse, ut consulamus admoniti.*»

Esta es una de las muchas pruebas que pudieramos presentar de la inexactitud con que el abate Maret juzga la filosofía de san Agustin, y de su injustificada pretension de aproximarle demasiado á Platon. Si se hubiera limitado á decir que san Agustin no concedia á la sensibilidad y á los fenómenos sensibles tanta importancia é influencia en el origen y desarrollo de los conocimientos humanos como santo Tomás, podria tolerarse su afirmacion: empero afirmar de una manera

(1) *Ibid.* pag. 85.

tan absoluta, que para san Agustin los sentidos y las cosas sensibles no tienen mas relacion con el conocimiento humano y el desarrollo de la inteligencia que el ser meras ocasiones y condiciones, es convertir de una plumada al gran filósofo cristiano en ciego partidario de las ideas innatas y de la teoría del olvido y reminiscencia de Platon: es ponerle en contradiccion no solo con el sentido comun y la esperiencia interna, sino consigo mismo; porque sería muy facil aducir multitud de textos del santo Doctor, en que indica evidentemente que concedia *á los sentidos y á las cosas sensibles* una influencia algo mas directa é importante de lo que pretende el abate Maret: *Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit; sic incorporearum rerum per semetipsam.* (1) *¿Nunquid enim quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent, æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quæ sint animalium genera, quæ semina singulorum in exordiis, qui modus incrementi? . . . . . . ¿Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quæsierunt, et ab aliis experta. . . . . . . crediderunt?* (2)

Pero hay mas aun: tan lejos está san Agustin de considerar los sentidos como meras ocasiones del conocimiento humano, que antes por el contrario, enseña terminantemente que el conocimiento intelectual de los objetos materiales ó corpóreos, se verifica por medio de especies ó representaciones procedentes de

(1) *De Trinit.* Lib. 9.° Cap. 3.°
(2) *Ibid.* Lib. 4.° Cap. 16.

los sentidos y de las representaciones sensibles, pudiendo decirse con verdad que su teoría ideológica sobre este punto, es completamente semejante á la de santo Tomás: «El sentido, nos dice el santo Doctor, (1) recibe la especie del cuerpo que sentimos; del sentido la recibe la memoria, y de esta la facultad ó fuerza pensante: *Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et á sensu memoria, á memoria vero acies cogitantis.*

Como se vé, este es absolutamente el mismo órden y procedimiento que admite santo Tomás para el conocimiento intelectual de los objetos materiales y sensibles. El objeto obra sobre los sentidos esternos, de esta impresion y sensacion consiguiente resulta en la imaginacion otra especie ó representacion del objeto conservada en la memoria, mediante la cual podemos representarnos el objeto aunque ya no lo tengamos presente; por último, esta representacion sensible sirve como de materia al entendimiento para formar la especie, representacion, ó idea universal del objeto. ¿No es este el pensamiento mismo de san Agustin condensado en las concisas palabras que acabo de trascribir? Y sin embargo, esplícito como es y evidente su pensamiento, todavía lo expresa de una manera mas terminante y capaz de escluir toda duda, en las siguientes palabras que añade poco despues: (2) *A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quæ fit in sensu cernentis; et ab hac ea quæ fit in memoria; et ab hac, ea quæ fit in acie cogitantis.*

---

(1) *Ibid.* Lib. 11.° Cap. 8.°
(2) *Ibid.* Cap. 9.°

San Agustin por lo tanto, no debe ser mirado en manera alguna como partidario de las ideas innatas; su teoría ideológica no da derecho alguno para que sea colocado entre los partidarios del ontologismo, como lo hace Maret y como lo hacen otros muchos.

Que si tal fuera su pensamiento ideológico, no afirmaria que por medio de los sentidos recibimos las representaciones de los cuerpos de las cuales se forma el pensamiento: *Sicut inveniebamus in sensibus corporis, et in his quæ per eos in animam vel spiritum nostrum imaginaliter intraverunt. . . . . . . . ut intus corporum similitudines haberemus impressas memoriæ, ex quibus cogitatio formaretur:* (1) no echaria mano de los mismos argumentos que usa santo Tomás para probar que no existen en nosotros ideas innatas: (2) *Hinc est quod á prima ætate cæci, cum de luce coloribusque interrogantur, quid respondeant non inveniunt:* no rechazaria como falsa y absurda la teoría de los antiguos platónicos sobre el olvido y reminiscencia del alma racional, en órden á las ideas intelectuales: *Non quia* (3) *ea noverant aliquando, et obliti sunt; quod Platoni, vel talibus visum est: contra quorum opinionem . . . . . . . . . . . . in libro duodecimo de Trinitate, disserui:* no enseñaria en fin lo mismo que santo Tomás, que la dependencia de nuestro entendimiento de los sentidos en órden al conocimiento de los cuerpos, es mayor que la que tiene cuando solo trata de conocerse á si mismo: *Illud quod intelligere*

(1) *Ibid.* Lib. 12. Cap. 15.
(2) *Epist.* 7.ª Cap. 3.º
(3) *Retract.* Lib. 1.º Cap. 4.º

*appellamus,* (1) *duobus modis in nobis fieri; aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum; aut admonitione á sensibus, ut cum intelligimus esse corpus. . . . . . . . Quæ si rata sunt, nemo de illo corpore, utrum sit, intelligere potest, nisi cui sensus quidquam de illo nunciarit.*

Luego es una apreciacion tan injusta como errónea presentar la teoría ideológica de san Agustin como contraria á la de santo Tomás; porque ni la teoría del primero es ontológica, ni la del segundo es sensualista. La teoría de san Agustin es ontológica y sensualista á la vez, como lo es tambien la de santo Tomás. Empero el sensualismo profesado por los dos grandes doctores cristianos, está muy distante del sensualismo de Condillac y su escuela, como lo está tambien su ontologismo de la doctrina de Platon y Malebranche. Son sensualistas, en cuanto su teoría ideológica concede á las facultades sensitivas una influencia determinada en la produccion y determinacion de las ideas y conocimientos intelectuales que se refieren á los objetos corpóreos y sensibles: son ontologistas, en cuanto para ellos la razon humana como impresion y derivacion que es de la Inteligencia divina *in qua continentur rationes æternæ,* y como participacion de las ideas divinas, contiene en sí misma *quasi naturaliter* las ideas universalísimas que constituyen la parte mas importante del órden intelectual, y los primeros principios ó verdades necesarias que sirven de base al órden científico y al desenvolvimiento mismo de la razon.

(1) *Epist.* 13.ª núm. 4.º

Esta y no otra es la teoría ideológica de san Agustin y la teoría ideológica de santo Tomás: este y no otro es el pensamiento de san Agustin y el pensamiento de santo Tomás. Es ya tiempo que desaparezcan para siempre esas infundadas preocupaciones, esos juicios inexactos y falsos que se han formado y siguen formándose por muchos, haciendo á san Agustin partidario absoluto del sistema de Platon y presentándonos su teoría sobre el origen del conocimiento humano como una teoría puramente ontológica, mientras por otro lado convierten á santo Tomás en discípulo ciego y exacto de Aristóteles, presentándonos su teoría sobre el origen de las ideas y del conocimiento humano como una teoría sensualista.

En conformidad á este modo de ver la doctrina de san Agustin y dominado siempre por la idea de convertirle en ontologista puro y de separarle de santo Tomás, el abate Maret despues de atribuirle la afirmacion de que Dios está inmediatamente presente á nuestra razon, afirmacion que tomada en su verdadero sentido debe admitir todo filósofo cristiano, pasa á inferir que la última palabra de la teoría de san Agustin sobre el conocimiento humano, es que nuestra inteligencia ve la verdad en Dios. «Asi, dice, (1) segun la teoría agustiniana del conocimiento humano, la razon del hombre es una participacion de la razon de Dios, y cuando la inteligencia percibe alguna verdad necesaria, universal, inmutable, alguna cosa de Dios la ilustra y se verifica entre ella y Dios una union admirable. *La inteligencia es la facultad de ver la verdad*

(1) *Ibid.* pag. 99.

*en Dios en donde reside, y la vision en Dios viene á ser la mas alta funcion de la razon.»*

Que la inteligencia es una participacion de la razon de Dios; que esta ilumina nuestra inteligencia cuando percibe las verdades necesarias é inmutables, las mismas que santo Tomás llama con mucha propiedad filosófica *prima intelligibilia,* son afirmaciones que, como ya hemos visto, no solo no rechaza santo Tomás sino que las consigna terminantemente. Empero el inferir de aqui que para san Agustin la inteligencia es la facultad de ver inmediatamente en Dios como objeto la verdad, segun parece entender el abate Maret, y que esta vision en Dios de las verdades es la funcion propia de la inteligencia en esta vida, es convertir en buenas palabras á san Agustin en partidario de los brillantes ensueños de Malebranche, y es una consecuencia cuya legitimidad lógica dificilmente podrá establecer el decano de la Facultad de Teología.

Por mi parte, me contentaré con transcribir para terminar este capítulo, la doctrina de santo Tomás, en que enseña que conocemos la verdad en Dios ó sea en las ideas eternas, como san Agustin; pero sin deducir de aqui la necesidad de la vision inmediata de las cosas en Dios, ni creer tampoco que este sea el verdadero pensamiento de san Agustin, como lo cree el escritor francés cuando dice: (1) «Para Platon y para san Agustin, las ideas son el objeto mas elevado del conocimiento humano y la verdadera luz del espíritu; y san Agustin soprepujando á Platon, nos muestra en el seno de nuestras almas, en esta luz de las ideas, la misma

(1) *Ibid.* Lecc. 5.ª pag. 119.

luz divina, por la cual percibimos todas las verdades necesarias, universales é inmutables.» Palabras vagas, generales y nada mas: expresiones mas bien poéticas que filosóficas, pensamientos confusos ó indecisos, que lo mismo pueden envolver una idea verdadera que una afirmacion inexacta. Compárese esa vaguedad de conceptos que resalta á cada paso en el abate Maret al esponer la teoría de san Agustin sobre el origen del conocimiento humano, con la exactitud filosófica de santo Tomás al discutir y resolver el problema relativo á la vision de la verdad en Dios.

«San Agustin, que se hallaba imbuido en las doctrinas de los Platónicos, (1) hacia uso de las que hallaba conformes con nuestra fe, y cambió en otras mejores aquellas de dichas doctrinas que eran contrarias á la fé. Platon habia dicho que las esencias de las cosas subsistian por sí separadas de toda materia, á las cuales esencias asi separadas llamaba ideas. . . . . . . . . . . . . . Mas como parece ser agena de la fé, la existencia de estas naturalezas fuera de las cosas y separadas de la materia, segun las suponian los platónicos. . . . . . . . . . . por eso san Agustin estableció en lugar de esas ideas que ponia Platon, que las razones de todas las cosas existian en la inteligencia divina, segun las cuales razones son formadas todas las cosas y segun las cuales tambien el alma humana conoce todas las cosas.

Cuando se pregunta pues si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, se debe responder que una cosa puede conocerse en otra de dos

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 84. Art. 5.°

modos: uno, como en el objeto conocido, como se ven en el espejo las imágenes que se forman en él. Y en este sentido, el alma en el estado de la vida presente no puede ver todas las cosas en las razones eternas; sino que de este modo conocen todas las cosas en las razones eternas los bienaventurados, los cuales ven á Dios y todas las cosas en él.

El otro modo es conocer una cosa en otra, como en el principio del conocimiento, como si dijeramos que las cosas que se ven por la luz del sol se ven en el sol. Y en este sentido, se debe admitir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participacion conocemos todas las cosas. Pues la misma luz intelectual que existe en nosotros, no es otra cosa mas que cierta participacion de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas. Por lo cual se dice en el salmo 4.° . . . . . . . . . . . . . . *signatum est super nos lumen vultus tui Domine:* como si dijera: todas las cosas nos son manifestadas por la misma sigilacion ó impresion de la luz divina en nosotros; *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur*. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Y que no es la mente de san Agustin que nosotros conocemos las cosas en las razones eternas en el sentido de que vemos las razones eternas ó ideas divinas en sí mismas, se deduce de lo que el mismo dice *in Lib.* 83 QQ. á saber, que *no toda ni cualquiera alma racional es idónea para dicha vision*, á saber, de las razones eternas, *si no la que fuere santa y pura:* como son las almas de los bienaventurados.»

Dejamos al cuidado del lector la comparacion entre el modo con que el abate Maret comprende y esplica

el pensamiento de san Agustin, y el sentido que le dá santo Tomás, contentándome con recordar que lo que aqui dice el santo Doctor sobre el modo con que en las ideas eternas, ó sea, en la verdad eterna, se nos manifiestan las cosas, puede considerarse como una traduccion fiel del pensamiento de san Agustin cuando dice: (1) *Hæc enim veritas ostendit omnia bona quæ vera sunt. . . . . sed quæmadmodum illi qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant, et eo aspectu lætificantur; in quibus, si qui forte fuerint vegetioribus, sanisque, et fortissimis oculis præditi, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cætera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis, et vegeta, cum multa vera et incommutabilia, certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem qua cuncta monstrantur.*

No de otra manera tambien, cuando santo Tomás dice que la inteligencia como participacion de la luz increada y de las razones eternas, como impresion de la Primera Verdad, contiene en sí lo que llama *conceptiones animi communes* y *prima intelligibilia,* en las cuales y segun las cuales juzga de las demas cosas y llega á ver las verdades particulares en esas verdades inconmutables, participacion inmediata, por decirlo asi, de las ideas divinas y de la Verdad Primera, semejante modo de hablar no es mas que la expresion filosófica del pensamiento de san Agustin, cuando despues de celebrar el poder de nuestra inteligencia para conocer las verdades necesarias é inconmutables fundadas originariamente en las razones eternas y participacion de las mismas, reconoce la Verdad Pri-

(1) *De Liber Arb.* Lib. 2.° Cap. 13.

mera, las ideas eternas y estas verdades inconmutables, como el fundamento de la razon, y como medida ó regla de las verdades particulares: *Et judicamus hæc,* dice el santo Doctor, (1) *secundum illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis judicat.*

No se necesita reflexionar mucho para reconocer que el pensamiento de san Agustin en este pasage, lo mismo que en el anterior, es absolutamente idéntico en el fondo al de santo Tomás, y que se halla en completa armonía con la doctrina de este, cuando nos dice: que por medio de la concepcion natural de los primeros principios, que son como una semejanza ó participacion de la Verdad inviolable impresa en nuestro entendimiento, examinamos las verdades y juzgamos de todas las cosas: que nuestra alma se convierte hacia las razones eternas, segun que existe en nuestra mente cierta impresion de las razones eternas ó ideas divinas, por medio de las cuales juzga de todas las cosas: que puesto que la verdad de los primeros principios, segun la cual juzgamos de las demas, es una participacion ejemplar de la verdad de la Inteligencia divina y una semejanza de la Verdad primera, bien puede decirse que juzgamos de todas las cosas segun la primera Verdad. *Hanc autem inviolabilem Veritatem* (2) *in sui similitudine quæ est menti nostræ impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus, ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. Anima* (3) *convertitur rationibus æter-*

---

(1) *Ibid.* Cap. 12.
(2) *Quæsts. Dispœ. De Verit.* Cuest. 10 Art. 8.ª
(3) *Ibid.* Cuest. 8.ª Art. 7. ad 3.m

*nis, in quantum impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita per quæ de omnibus judicat. A veritate intellectus divini* (1) *exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus: et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ Veritatis, ideo secundum primam Veritatem de omnibus dicimur judicare.*

«La verdad, añade por fin, segun la cual nuestra alma juzga de todas las cosas, es la Verdad primera:» (2) *Veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est Veritas prima.* (VIII.)



(1) *Ibid.* Cuest. 1.ª Art. 4.º ad 5.m
(2) *Ibid.*

# CAPÍTULO VEINTE Y UNO.

## Kant y santo Tomás.

Kant debe ser considerado con razon comó el principal autor del gran movimiento filosófico operado al principio del presente siglo, movimiento filosófico que es sin disputa uno de los mas notables que presenta la historia de la filosofía. Dominado por la idea de oponerse á las tendencias sensualistas de la filosofía en el pasado siglo, Kant escribió su *Crítica de la razon pura* y demas obras filosóficas, para restablecer el espiritualismo. Empero en vez de llegar á este resultado, puede decirse que el filósofo de Koenisberg llegó á un resultado diametralmente opuesto, y en vez de establecer el equilibrio filosófico sobre bases ver-

daderamente espiritualista, no hizo mas que comunicar á la ciencia filosófica un impulso y una direccion puramente panteista y colocarla en una pendiente idealista y sensualista á la vez.

Ya hemos tenido ocasion de observar otras veces que el intento de Kant de combatir las doctrinas sensualistas y restablecer el espiritualismo, le obligó á acercarse muchas veces á la filosofía de santo Tomás; pero bien sea que se hallara dominado por la idea de la originalidad, bien sea por no haber comprendido á fondo sus doctrinas, ó bien por que Dios quiso dar al mundo una nueva prueba de lo que puede la razon humana, cuando en su orgullo insensato pretende levantar el edificio de la ciencia prescindiendo de todo elemento religioso y de las tradiciones de la filosofía cristiana, el autor de la *Crítica de la razon pura*, falseó la doctrina filosófica del santo Doctor, separándose unas veces de ella en puntos fundamentales, y otras, dándole aplicaciones inconvenientes y exageradas. Los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, el panteismo germánico y el eclectismo francés, cuya funesta influencia en todos los ramos de la literatura conocemos y lamentamos hoy, debian ser y fueron en efecto las consecuencias naturales y necesarias de esto, y el resultado final del movimiento científico iniciado por el filósofo aleman.

Balmes habia reconocido ya con su acostumbrada sagacidad esta falsa direccion que Kant diera á las doctrinas de la filosofía escolástica.

«Aunque el filósofo aleman, dice, (1) conviene con

(1) *Filos. Fund.* Lib. 4.° Cap. 8.°

los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo aleman. Ha distinguido, es verdad, el órden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre ya mas; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, esplicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacias que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen, y columbra la inmensidad de su destino. Los aristotélicos (1) hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la

(1) *Ibid.* Cap. 9.°

que consideran como la mas digna de las ciencias y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demas; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.»

Ya hemos visto antes que Kant exageró la idea de santo Tomás sobre el ejercicio simultáneo de las facultades sensitivas é intelectuales.

Santo Tomás habia enseñado que el objeto de los sentidos es esencialmente diferente del objeto del entendimiento; que aquellos solo perciben los accidentes ó modificaciones de los cuerpos, mientras el entendimiento puede llegar hasta la percepcion de su naturaleza; que los primeros solo perciben cosas corpóreas y singulares, mientras el segundo puede estenderse tambien á la precepcion de cosas puramente espirituales, y percibir su objeto sea espiritual ó corporal bajo conceptos universales: santo Tomás habia enseñado tambien en conformidad con esto, que la estension es como la base de todas las demas modificaciones de los cuerpos que afectan nuestros sentidos. Esta observacion del santo Doctor es tan exacta como verdadera; porque en efecto, no concebimos la figura, la dureza, el color, en una sustancia indivisible é inextensa: luego la estension es una condicion necesaria y como la base general de las modificaciones corpóreas y sensibles.

Kant separándose de algunas de estas afirmaciones, y exagerando y haciendo falsas aplicaciones de otras, considera el tiempo y el espacio como formas meramente subjetivas de la sensibilidad. Lo que santo

Tomás habia enseñado acerca del espacio ó estension como condicion *objetiva* de la sensibilidad, Kant lo trasladó al espacio ó estension como forma *subjetiva* y condicion *á priori* de la sensibilidad.

Pero no es mi ánimo establecer un parangon, ni siquiera indicar los muchos puntos respecto de las cuales Kant despues de haberse aproximado mas ó menos á santo Tomás, se separa luego de él. Solo quiero recordar la profunda separacion que existe entre los dos, relativamente al valor objetivo de las ideas ó conceptos de la razon pura y á la existencia de la intuicion inteligible; porque estas cuestiones no solo se hallan en íntimas relaciones con la teoría ideológica que nos viene ocupando, sino que se rozan con todos los grandes problemas de la ontología, cosmología y psicología.

La doctrina de santo Tomás en órden á la naturaleza de la inteligencia, participacion inmediata, segun el santo Doctor, de la Razon suprema y de las ideas divinas, y como facultad que lleva en sí el sello y la impresion de la primera Verdad, junto con su teoría sobre el origen y desarrollo del conocimiento humano, envuelve necesariamente la legitimidad de la evidencia objetiva. Si se tiene en cuenta ademas la importancia que concede al principio de contradiccion, considerándolo como la ley fundamental de la inteligencia, tanto en el órden real como en el órden de los seres posibles, en el órden sensible lo mismo que en el inteligible, dándole por consiguiente un sentido y un valor verdaderamente trascendental, es decir, independiente de las representaciones empíricas é intuiciones de la sensibilidad; si se tiene en cuenta

todo esto, repito, será facil reconocer, porqué una de las afirmaciones principales y como la base fundamental de la filosofía de santo Tomás, es la existencia del valor objetivo de las concepciones, ya simples, ya complejas del entendimiento. Por eso es tambien que el santo Doctor enseña con mucha razon, que las ideas intelectuales de que se sirve la inteligencia para ponerse en contacto con los objetos, no son lo que esta percibe directa ó inmediatamente, sino que determinando la inteligencia al conocimiento de los objetos representados por ellas, en el sentido que es posible la representacion en el órden puramente inteligible, ellas solo son conocidas secundariamente y por reflexion, en cuanto el entendimiento despues de haber percibido un objeto cualquiera, tiene la facultad de volver sobre sí mismo y tomar como objeto el acto directo y las condiciones que lo acompañan. Las sencillas palabras de santo Tomás que ya hemos citado otra vez, bastarian por sí solas para establecer una barrera insuperable entre su grande filosofía y toda escuela idealista: *Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus. Non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit, et suum intelligere, et speciem, qua intelligit; et sic species intellecta, secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cujus species intelligibilis est similitudo.* (1) «Lo que el entendimiento conoce, añade en otra

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 85. Art. 2.º

parte, (1) es la naturaleza ó ser que se halla en las cosas y nó la misma especie inteligible, á no ser cuando el entendimiento vuelve sobre sí mismo por medio de la reflexion. Pues es evidente, que las ciencias se refieren á las cosas mismas existentes fuera del alma, y no son acerca de las especies ó ideas inteligibles. De donde se infiere evidentemente, que el objeto del entendimiento no es la idea de la cosa entendida, sino su naturaleza misma real.»

¿Cual es ahora la solucion dada á este problema por Kant? Despues de haber seguido á santo Tomás al establecer la distincion y superioridad de la inteligencia sobre la sensibilidad; despues de haber reconocido como él la existencia de estas dos facultades primitivas del espíritu humano, sin confundirlas ni identificarlas; despues de haber señalado la línea que separa el órden sensible del puramente inteligible, Kant exagerando aqui, como en otras partes, la doctrina de santo Tomás y separándose repentinamente de este, subordina completamente el órden inteligible al órden sensible, exagera la influencia y relaciones de la sensibilidad sobre el origen, naturaleza y desarrollo del conocimiento intelectual, para llegar por último á la negacion de todo valor objetivo de las ideas ó conceptos del entendimiento puro, fuera de las intuiciones de la sensibilidad.

No es necesario aducir largos textos para comprobar esta afirmacion; porque por mas que la claridad de estilo y de ideas no sea lo que mas suele brillar en el filósofo aleman, su pensamiento sobre este

(1) *De Anim.* Lib. 3.º Lecc. 8.ª

punto es demasiado esplícito. « El uso trascendental de un concepto en un principio, nos dice, (1) consiste en que se refiere á las cosas en general en sí, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una esperiencia posible; por donde se echa de ver *que este último uso, es él solo que puede tener lugar.* Para todo concepto, es necesaria la forma lógica de un concepto en general del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido, no contiene nada, aunque pueda encerrar funcion lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. *Ese objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion;* y aunque una intuicion pura sea posible *á priori* antes que el objeto, sin embargo no puede *recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuicion empírica* de la cual ella es la forma. Todos los conceptos y con ellos todos los principios, aunque sean *á priori, se refieren no obstante á intuiciones empíricas,* es decir, á datos de la esperiencia posible. De otro modo *no tienen ningun valor objetivo,* no son mas que un verdadero juego, ya de la imaginacion, ya del entendimiento.»

Hablando despues de las categorias, vuelve á repetir en sustancia la misma doctrina, por las siguientes palabras: (2) « Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan como conceptos de un uso empírico posible; si se las toma

(1) *Log. Trasc.* Lib. 2.º Cap. 3.º
(2) *Ibid.*

como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la funcion lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas *pueden tener en el entendimiento puro y sin la intervencion de la sensibilidad,* un sentido y un valor objetivo. . . . . . . . . . . . . .Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento *no pueden jamás tener un uso trascendental, y sí únicamente un uso siempre empírico.*»

Las consecuencias tan funestas como inmediatas y necesarias de semejante doctrina, son demasiado evidentes para que sea necesario insistir sobre ellas. Si las *categorias* de la razon, si los *conceptos puros* del entendimiento, nada significan en el órden real y objetivo independientemente de los fenómenos de la sensibilidad; si el entendimiento no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, y sus principios *á priori* carecen de valor objetivo si no se refieren á intuiciones empíricas ¿á que se reducen las ciencias todas sino á un mero juego del entendimiento? ¿No es evidente que semejante doctrina envuelve en sí un idealismo absoluto en el órden intelectual y científico, y que el escepticismo debe ser su última palabra?

Hé aquí pues á Kant que despues de haber establecido la distincion de la sensibilidad y del entendimiento; despues de haber señalado los respectivos caracteres de estas dos facultades primitivas del espíritu humano; en una palabra, despues de haberse elevado por un momento á las regiones de la filo-

sofía espiritualista para oponerse al sensualismo de su siglo, recae en este mismo sensualismo que trata de combatir, destruyendo con una mano el edificio que se esfuerza en levantar con la otra. Porque ello es cierto que si los principios *á priori* de la razon, bases fundamentales de la verdad en el órden científico, y si los conceptos del entendimiento puro, no tienen valor alguno objetivo fuera del órden fenomenal y cuando no se refieren á intuiciones empíricas, esa facultad apellidada por Kant *entendimiento puro,* significa muy poca cosa, y que el órden científico queda reducido en realidad al conocimiento sensible. Luego en el fondo de esta doctrina del filósofo aleman, va envuelto el sensualismo, consecuencia que aparece mas incontestable y absolutamente necesaria, si se tiene en cuenta la opinion del mismo sobre la existencia de la intuicion inteligible, doctrina en que el filósofo de Koenisberg se separa nuevamente de santo Tomás.

Sabido es que Kant pone en duda no solo la existencia, sino hasta la posibilidad de una intuicion diferente de la sensible, ó sea puramente intelectual, aun respecto de espíritus diferentes del nuestro. Santo Tomás por el contrario, no solo admite la posibilidad, sino la existencia real de esta intuicion. Segun el santo Doctor, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, es un conocimiento perfectamente intuitivo. Dios vé inmediatamente su esencia y en ella vé tambien todas las cosas reales y posibles. Su inteligencia tiene una intuicion tan inmediata como completa de su esencia con la cual se identifica, y esta esencia se compara á la inteligencia divina como

idea y como objeto á la vez. En nosotros son dos cosas diferentes *id quo intelligitur, et id quod intelligitur;* pero no sucede lo mismo en Dios, en el cual hay identidad absoluta de estas dos cosas: *Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem á se, videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum á se.* (1) *Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita, scilicet, ut. . . . . . neque species intelligibilis sit aliud á substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.* (2)

Pero santo Tomás va mas lejos aun: no solo admite la posibilidad y existencia de la intuicion inteligible para otros espíritus distintos del nuestro y para otra vida, sino que enseña tambien que existe para nosotros aun en la vida presente la intuicion del órden puramente inteligible. Segun el santo Doctor, una vez puesta en accion la actividad intelectual por medio del conocimiento ó consideracion de un objeto cualquiera, el alma se conoce á sí misma por su presencia, ó mejor dicho, por la intuicion de sus actos; conocimiento ó intuicion que sirven despues de base y como de punto de partida á la inteligencia, para llegar al conocimiento científico, discursivo y general de la naturaleza y atri-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 14. Art. 5.°
(2) *Ibid.* Art. 2.°

butos del alma. Despues de haber dicho que nuestra alma inteligente se conoce á sí misma por su acto, añade: (1)

«Y esto se verifica de dos modos: 1.° en particular, en cuanto Sócrates ó Platon percibe que tiene alma inteligente, por lo mismo que percibe en sí mismo que él entiende: 2.° de una manera universal, segun que investigamos la naturaleza del alma humana por medio del mismo acto del entendimiento. Cierto es que el juicio y eficacia de este conocimiento nos compete segun la derivacion de la luz de nuestro entendimiento de la Verdad divina, en la cual se contienen las razones de todas las cosas. Por lo cual dice san Agustin *in* 9.° *de Trinit.* «Vemos la Verdad inviolable, por la cual determinamos perfectamente en cuanto podemos, nó cual sea el alma de cualquier hombre, sino cual debe ser en las razones eternas.» Existe sin embargo una diferencia entre estos dos conocimientos; porque para el primer conocimiento, basta la misma presencia del alma que es principio del acto por el cual la mente se percibe á sí misma; y por lo mismo se dice que se conoce á sí misma por su presencia. Mas para el segundo conocimiento, no basta la sola presencia del alma, sino que se requiere una investigacion diligente y sutil. Por eso es que muchos ignoran la naturaleza del alma, y no pocos incurrieron en error acerca de su naturaleza. Asi es que san Agustin, hablando de esta investigacion, dice 10 *de Trinit.* «No se busque á sí misma como ausente el alma, sino procure mas

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 87. Art. 1.°

bien discernirse como presente,» es decir, conocer su diferencia de otras cosas; lo cual equivale á conocer su esencia ó naturaleza propia.»

La misma doctrina se halla repetida en otros muchos lugares de sus obras, en los cuales enseña no solo que el entendimiento tiene intuicion de sus actos, sino que esta intuicion se estiende tambien de alguna manera á la esencia misma del alma presente á la inteligencia percipiente; de manera que, segun el pensamiento del santo Doctor, puede y debe decirse que tenemos intuicion inmediata de los actos del entendimiento, é intuicion mediata de la esencia ó sustancia del alma, en cuanto se constituye presente *intelligibiliter* á nuestro entendimiento en sus actos: (1) *Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animæ quæ menti est præsens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Sicut Deus* (2) *seipso seipsum cognoscit, sic anima seipsam quodámmodo cognoscit per essentiam suam.*

Nadie nos negará seguramente, que esta doctrina de santo Tomás es algo mas sólida y conforme á la observacion exacta de los fenómenos internos y sobre todo mas propia para combatir las teorías sensualistas, que la profesada por Kant al rehusar reconocer en nosotros en el estado presente mas intuicion que la sensible.

«Esta intuicion, dice el filósofo aleman, (3) no existe sino en cuanto se nos da un objeto, lo que

(1) *Quæst. Disp. De Verit.* Cuest. 10.ª Art 8.ª
(2) *Ibid.* ad 9.m
(3) *Estet. Trasc.* 1.ª P.

no es posible al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad, los objetos nos son dados; *solo ella nos suministra intuiciones.*»

«Quitada la intuicion, añade en otro lugar, (1) no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana *es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo.* Todas las intuiciones como *sensibles* reposan sobre afecciones.» «Es propio de nuestra naturaleza, dice en otro lugar, (2) el que *la intuicion no pueda ser sino sensible*, es decir, que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos.»

Ya lo he indicado antes: esta doctrina unida á la negacion del valor objetivo de los conceptos y principios *á priori* del entendimiento puro, envuelve la negacion implícita de este mismo entendimiento que Kant pretende establecer y esplicar. El filósofo de Koenisberg al separarse de santo Tomás sobre estos dos puntos fundamentales de la filosofía, y al falsear y exagerar su pensamiento sobre la estension como condicion general del conocimiento sensible, arruina el órden científico, sustituyéndole un escepticismo casi absoluto; y en vez de la metafísica espiritualista que pretende establecer, su filosofía gravita con todo su peso hácia el Sensualismo mas de lo que muchos piensan.

---

(1) *Log. Trasc. Anal. Trasc.* Lib. 1.° Cap. 1.°
(2) *Ibid.* Introd.

# CAPÍTULO VEINTE Y DOS.



## Santo Tomás y la escuela escocesa.

Mucho se ha hablado en estos últimos tiempos de la escuela escocesa; mucho se han encomiado sus servicios en favor de la causa del espiritualismo; y sin embargo ¿á que se reduce en el fondo la filosofía de la escuela escocesa sin escluir á sus mas grandes y dignos representantes, Tomás Reid y Dugald Stewart? ¿Cuales son los verdaderos servicios prestados al Espiritualismo por la celebrada escuela? Hé aquí lo que responde á estas preguntas un hombre cuya palabra autorizada es de gran peso en estas materias.

La escuela escocesa, dice el ilustre autor de *El Protestantismo y de todas las heregias en sus relaciones*

*con el Socialismo,* (1) se reduce á la doctrina ó mas bien al método de la observacion y de la induccion, que Bacon habia ya introducido en el órden de las ciencias físicas, y que Reid y Dugald Stewart han aplicado al órden psicológico. Ella consiste en observar el *yo;* y todavia nó en sí mismo sino en sus facultades, y aun nó en su naturaleza ó en su accion, sino en su distincion de las unas con las otras, y en su nomenclatura. Esto es una rueda, es una palanca, es un eje. Pero ¿y la relacion de esta rueda, de esta palanca, de este eje? ¿y su accion? ¿y su movimiento? ¿y su fin? ¡Temeridad! ¡Temeridad! ¡Temeridad! Distinguir y nombrar nuestras facultades, reconocer que hay dos de las cuales la una se llama *entendimiento* y la otra se llama la *voluntad;* ved ahí las columnas de Hercules de la filosofía espiritualista moderna.»

Lo que distingue y caracteriza, por decirlo así, la escuela escocesa, es el ser una psicología de un espiritualismo esencialmente incompleto: la aplicacion esclusiva del método baconiano á esta ciencia, debia dar por necesidad este resultado.

El método esperimental y de observacion tiene grande importancia en psicología, y el prescindir de él en esta ciencia sería lo mismo que prescindir de una de sus principales bases y de uno de los mas poderosos auxiliares para sus progresos; pero la esperiencia y la observacion por sí solas no bastan para construir la ciencia psicológica. Los hechos de conciencia y los fenómenos internos, no pueden recibir

(1) Lib. 2.º Cap. 2.º

el desenvolvimiento científico conveniente ni el ser y la razon de verdadera ciencia, sin la aplicacion simultánea del método racional y sin que sean puestos en contacto con los principios *á priori* de la razon.

Este es el origen de los defectos é imperfeccion que resaltan en la psicología de la escuela escocesa, cuando se la compara con la de santo Tomás.

Aquella no vé en la psicología y en la ideología mas que hechos de conciencia, fenómenos internos aislados: estas ciencias no pueden salir para esta escuela, de la observacion de estos fenómenos y del método esperimental. Este, sin perder nunca de vista la esperiencia y la observacion de los fenómenos internos, combina al método esperimental con el deductivo y ontológico, echando mano á cada paso de las ideas ontológicas y haciendo aplicaciones científicas de los principios *á priori*.

La escuela escocesa aisla casi por completo la psicología y la ideología, separándolas de la ontología y desconociendo sus relaciones con las diferentes ciencias metafísicas. Santo Tomás reconoce como una de sus bases principales la ontología, y enseña que los problemas psicológicos é ideológicos, se hallan ligados íntimamente con los relativos á las otras ciencias metafísicas y morales.

En conformidad á su método esclusivo y á la estrecha base sobre que pretende levantar la psicología, la escuela escocesa no hace mas que enumerar de una manera demasiado incompleta las facultades del espíritu humano, clasificarlas mas ó menos exactamente, sin cuidarse de señalar sus diferencias esenciales, su naturaleza íntima, su origen, su modo de accion, ni

menos aun la naturaleza del principio sustancial que contiene su razon de ser; en una palabra, sin investigar siquiera la razon *á priori* de los fenómenos; sin llegar al conocimiento científico del *yo* ni á la verdadera ciencia de sus facultades.

«Distinguir y nombrar estas facultades, dice Reid, (1) es todo cuando hemos hecho y podido hacer; pero sus nombres no esplican ni la accion propia de cada una de ellas, ni la irresistible conviccion que de nosotros exigen. Su naturaleza está cubierta para nosotros de un velo impenetrable.»

Hé aquí reducida la psicología á una ciencia de nombres; y ciertamente que despues de esto no hay por que estrañar que Jouffroy se atreviese á decir en conformidad á los principios de la escuela escocesa, *que la cuestion de la inmortalidad del alma era prematura, y que hasta la opinion que atribuye los hechos de conciencia á un principio distinto de todo órgano corporal, puede hasta ahora ser considerada como una hipótesis.*

En efecto; si «nuestras facultades no penetran hasta la ciencia,» segun reconoce el citado Reid; (2) si es verdad que «no alcanza ni se estiende hasta allá el entendimiento humano,» Jouffroy tiene razon al afirmar que *la cuestion de la inmortalidad del alma es una cuestion prematura;* porque segun estas afirmaciones de la escuela escocesa, la cuestion de la inmortalidad del alma debe ser una cuestion insoluble en el terreno de la ciencia. Así es que Royer-Collard nos dice, siguiendo los principios de Reid: (3) «Si se pregunta

(1) *OEuvr.* Tom. 4.° pag. 203.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* pag. 316.

cual es la naturaleza interna de la cosa que piensa y de la cosa estensa, es preciso responder que lo ignoramos y que lo ignoraremos siempre.»

¿Y será posible despues de esto desconocer la superioridad indisputable de la psicología de santo Tomás sobre la psicología de la escuela escocesa, lo mismo bajo el aspecto científico que bajo el aspecto religioso? Echese una ojeada sobre la psicología ó ideología del santo Doctor que á grandes rasgos acabamos de recorrer; y se verá que santo Tomás, no se contenta con la clasificacion exacta y la simple nomenclatura de las facultades del espíritu humano, sino que desenvuelve tambien sus relaciones recíprocas, sus diferencias, su modo de accion, su origen y sobre todo su naturaleza como efecto y manifestaciones del principio sustancial del cual dimanan. Hemos visto tambien, que lejos de dar entrada al escepticismo y la duda sobre la distincion esencial del principio sustancial de estas facultades, es decir, del alma racional de toda materia y estension; mas lejos aun de abrir el camino para que la inmortalidad del alma sea considerada como *una cuestion prematura*, establece y desenvuelve en el terreno puramente científico con toda la solidez que desear puede la razon, esas dos grandes verdades, bases fundamentales de la psicología y sin las cuales ni esta ni la ideología pueden subsistir como ciencias.

Sin pretender juzgar la intencion ni previsiones de la escuela escocesa, á lo menos con respecto á los primeros y principales representantes, ello es preciso confesar que sus principios envuelven tendencias demasiado pronunciadas al Materialismo y al escepticismo psicológico. El mismo Dugald Stewart confiesa que

«la psicología se arregla igualmente con el Materialismo y con el idealismo de Berkeley.» En este punto y bajo este aspecto, la psicología completa, espiritualista, científica y profundamente cristiana de santo Tomás, lleva ventajas palpables y es infinitamente superior á esa psicología incompleta, semiespiritualista, escéptica y vacilante en sus principios y tendencias de la escuela escocesa.

Y no es que desconozcamos los servicios prestados á la filosofía por esta escuela: la reaccion que inició contra el escepticismo desesperante de Hume; la importancia científica que concedió á las verdades y principios de sentido comun, llamando la atencion sobre la necesidad de admitir ciertos principios como hechos primitivos y leyes necesarias de la naturaleza humana; la abundancia de observaciones, la estension y hasta minuciosidad que emplea para enumerar y clasificar las facultades del espíritu humano, le dan derecho para ocupar un lugar distinguido en la historia de la filosofía: pero estas recomendables cualidades quedan borradas y desvirtuadas en gran parte, por los defectos y vicios capitales que hemos indicado. Pretender que el espíritu humano es impotente para llegar á la ciencia sobre las cuestiones mas vitales de la filosofía; clasificar las facultades del *yo pensante*, afirmando al propio tiempo que nada podemos saber sobre la verdadera naturaleza de este *yo*, ni demostrar su distincion real y absoluta de los órganos corporales, ni establecer de una manera evidente é inconcusa la espiritualidad é inmortalidad del alma, ni llegar á la solucion de los problemas mas interesantes y trascendentales de la psicología é ideo-

logía: confesar, en fin, como lo hace Dugald Stewart, que no es posible demostrar la existencia de la materia, es sustituir el escepticismo ontológico y psicológico al escepticismo absoluto de Hume; es abrir la puerta á las doctrinas sensualistas é idealistas; es destruir con una mano lo que se levantara con la otra.

Sabido es que uno de los puntos en que insiste mas la escuela escocesa, es la negacion de las especies ó representaciones intermedias entre la facultad perceptiva y el objeto, tanto en el órden sensible como en el órden puramente intelectual. Es bastante frecuente el encontrar autores que consideran esta doctrina como un descubrimiento ó invencion peculiar de la filosofía escocesa. Sin embargo, yo me atrevo á afirmar sin temor de ser desmentido, que la escuela escocesa podrá tener el mérito del desenvolvimiento mas ó menos completo de esta doctrina, pero nó el de la originalidad.

Prescindiendo de santo Tomás y Alberto Magno, los cuales, segun hemos visto, es bastante probable que admitian la accion inmediata de los objetos sobre las facultades sensibles, es incontestable que Durando de Saint Pourzain habia enseñado la misma doctrina algunos siglos antes que apareciera la escuela escocesa. Sin aprobar la opinion de este autor ni la de la escuela escocesa relativamente al órden inteligible, y teniendo por mas fundada la opinion que considera como inesplicable la union del entendimiento con el objeto sin las ideas, vamos á trascribir algunos pasages del citado escritor, en que se hallan consignadas afirmaciones análogas á las de la escuela escocesa sobre este punto.

«Estas representaciones (1) parecen haber sido introducidas originariamente con motivo del sentido de la vista y los objetos de este sentido; porque el color parece que produce una imagen suya en el medio y en el órgano, como aparece sensiblemente en la refraccion que se verifica en el espejo: tal vez sino fuera por esto, nadie hubiera hecho mencion de especies necesarias para el conocimiento. . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . No tengo esto por verdadero, ni respecto de los sentidos, ni del entendimiento humano, ni del angélico. Que no sea necesario admitir especies para los sentidos, por ejemplo, en la vista para representar á esta los colores, se prueba así: todo aquello mediante lo cual en razon de medio representativo, la facultad que conoce se refiere á otra cosa, debe ser conocido primero por dicha facultad; es asi que la imagen del color no es conocida primero ó vista por el ojo, antes al contrario ninguna vision tiene de ella: luego la vista no percibe el objeto por medio de esa representacion. . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . Por otra parte, si esta especie sirviese para el conocimiento de otra cosa, haria esto por razon de semejanza, asi es que se la llama comunmente semejanza de la cosa, y por consiguiente tendria razon de imagen: mas la imagen que nos conduce al conocimiento de aquello de que es imagen, debe ser conocida de antemano como imagen; lo cual no puede decirse de esta especie. Y sin duda alguna, parece

(1) *Sent.* Lib. 2.º Dist. 3.º Cuest. 8.ª

absurdo que la potencia conoscitiva sea conducida al conocimiento de una cosa por medio de otra que le es totalmente desconocida. . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Es evidente por lo tanto, que ninguna especie existe en el ojo para representarle el color á fin de que sea visto. . . . . Por la misma razon se prueba que no es necesario poner tampoco esa especie en el entendimiento: pues deberia ser conocida primero por el entendimiento, lo que es contra lo que esperimentamos. . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . Ademas; siendo el entendimiento una facultad reflexiva, se conoce á sí mismo y las cosas que residen en él con certeza y como esperimentalmente: asi es que esperimentamos que entendemos y que existe en nosotros el principio con que entendemos. Luego si existiera en nosotros esa especie, parece que deberiamos percibir con certeza que existe en nosotros, asi como conocemos otras cosas que existen en el entendimiento.»

Este pasage de Durando trae involuntariamente á la memoria las siguientes palabras de Reid: (1) «Si las ideas son algo real y no seres imaginarios, deberiamos tener perfecto conocimiento de las mismas, puesto que tenemos el comercio mas íntimo con ellas; y sin embargo, no hay materia alguna acerca de la cual haya existido mayor diversidad de opiniones entre los filósofos.»

Medítense estos pasages y consúltense, si se quiere, los que hemos omitido en gracia de la brevedad, y

(1) *Œvres compl.* Tom. 3 Cap. 14.

digásenos despues de esto si la escuela escocesa ha ido mas lejos que Durando, y si Reid, Dugald Stewart y Royer Collard, han hecho otra cosa que comentar, desenvolver y dar nueva forma y estilo á la doctrina del antiguo escritor dominicano, relativamente á la teoría de las ideas.

Tambien se descubre aqui una prueba patente y la confirmacion de lo que mas de una vez hemos consignado en esta obra, á saber, que muchos filósofos escolásticos y especialmente los formados en la escuela de santo Tomás, conocian antes que aparecieran en la escena literaria Bacon y Descartes, la importancia del método esperimental y hacian entrar en la psicología la observacion de los fenómenos internos y los hechos de la conciencia ó sentido íntimo, como uno de los elementos principales de esta ciencia.

Ya que la ocasion se brinda á ello, no terminaré este capítulo sin llamar la atencion sobre una de aquellas preocupaciones que á fuerza de repetirse y trasmitirse sin exámen de boca en boca llegan á adquirir insensiblemente la autoridad de cosa juzgada. Nada mas frecuente que oir hablar y escribir de la intolerancia de la órden de santo Domingo, y apellidarla la mas intransigente con las doctrinas. Si alguna corporacion podia tener algun derecho para exigir de sus miembros sujecion y compromisos de este género, ninguna podria presentar títulos tan aparentes como la que posée la filosofía y teología de santo Tomás; y sin embargo de esto, la verdad es que dificilmente se hallará una corporacion que haya dado mayores pruebas prácticas de tolerancia sobre esta materia. Natal Alejandro en historia, Campanella en filo-

sofía, Ambrosio Catarino en teología y moral, Cayetano en exegesis, Durando en filosofía y teología, han hablado con libertad y hasta con libertad calificada con justicia de escesiva por propios y estraños; han sostenido opiniones hasta peligrosas y han enseñado tambien doctrinas contrarias á las de santo Tomás: y sin embargo de esto ¿donde están las grandes persecuciones que han sufrido por esta causa por parte del instituto que profesaban?

Hay en la historia una institucion, que ligada por relaciones especiales á la órden de santo Domingo, es el verdadero origen de esas calificaciones, que se habrian hecho recaer igualmente sobre cualquiera otra corporacion, á la cual hubiera tocado en suerte tener esas relaciones: hay en el diccionario una palabra que esplica esas preocupaciones y esas calificaciones inmerecidas: borrad de la historia esa institucion juzgada inexactamente por nuestro siglo, porque la juzga sin tener en cuenta la diferencia de tiempos y de ideas, y esas calificaciones habrán desaparecido: borrad del diccionario esa palabra, y estad seguro que la órden *intolerante* é intransigente de santo Domingo, se convertirá repentinamente para los que hoy la apellidan asi, en la mas *tolerante* y moderada.

En el primer libro de esta obra, hemos hablado ya de la injusticia y exageracion en que han incurrido no pocos escritores al calificar la influencia dominante de Aristóteles en las escuelas. Los que abriguen aun ideas análogas á las que alli hemos combatido y rectificado; los que todavia se figuren allá en su imaginacion á los antiguos Escolásticos como el *mutum et turpe pecus* de Horacio, caminando ciegamente en pos

de Aristóteles; los que se representen á aquellos escritores de la edad media, haciendo mas caso de la autoridad de Aristóteles que de la de los SS. PP. de la Iglesia y anteponiendo la sentencia del estagirita á lo que la razon dicta á cada uno; los que piensan en fin y predican á todas horas y en todos los tonos, que Descartes fué el primero que enseñó al hombre á usar de su propia razon, reduciendo á sus justos límites la autoridad escesiva de Aristóteles en las escuelas, pueden consultar los escritos de Durando, ya que el nombre de este escritor se ha atravesado en nuestro camino. El que se tome la pena de hojear sus citados Comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, verá á este dominicano combatir á principios del siglo XIV la autoridad del nombre de Aristóteles, con una libertad é independencia acaso exageradas, y que nada tiene que envidiar á Descartes: léanse esos Comentarios y se verá al antiguo obispo de Meaux prescindir á cada paso, lo mismo de la autoridad de Aristóteles que de sus doctrinas y opiniones. *Quia nos*, dice en una parte (1) *non tenemus Aristotelem quantum ad hoc etc. Quod postea dicitur*, añade en otra parte, (2) *de intentione Aristotelis, dicendum, quod quidquid ipse intenderit, de quo non est tantum curandum sicut de veritate, tamen ratio quam ad hoc adduxit, parum valet.* En otro lugar dice: (3) *Aristoteles ponendo mundum æternum, erravit non solum contra fidem, sed etiam contra rationem naturalem, et rationes per quas probat suum intentum, sunt omni homini in-*

(1) *Sentent.* Lib. 1. Dist. 7. Cuest. 2.ª ad 2.m
(2) *Ibid.* Dist. 8.ª Cuest. 5.ª
(3) *Ibid.* Lib. 2.° Dist. 1.ª Cuest. 3.ª

*telligenti faciles ad solvendum. Quod concedendum est,* (1) *quidquid senserit vel dixerit Aristoteles, per verba obscura et insolita etc. Nihil prohibet Aristótelem,* (2) *qui fuit purus homo, dixisse in pluribus locis aliqua sibi invicem dissonantia. Quamvis non multum sit curandum,* (3) concluye, *quid senserit Aristoteles etc.*

Y nótese que estos pasages no son mas que la expresion práctica de la doctrina general que establece y consigna en el prólogo de su obra, en donde despues de haber sentado que la doctrina sagrada ó sea la teologia, debe ser establecida y desarrollada principalmente por medio de la sagrada Escritura con preferencia á la razon humana, cuando se trata de cosas pertenecientes á la fé, añade: (4) «Empero el modo de tratar y el método de escribir con respecto á aquellas cosas y ciencias que no se relacionan con la fé, es el hacer mas caso de la razon que de la autoridad de cualquier doctor particular, por célebre y autorizado que sea, y el tener en poco cualquiera autoridad humana, cuando la verdad contraria se presenta clara ó manifiesta á nuestra razon. Porque si bien debemos sujetar nuestro entendimiento en obsequio de Cristo, y en aquellas cosas que son relativas á la fé católica, debemos asentir á la autoridad de la sagrada Escritura con preferencia á toda razon humana. . . . . . . . . . . .
sin embargo, todo hombre que abandona su propia razon por seguir la autoridad humana de otro, viene

(1) *Ibid.* Dist. 3.ª Cuest. 7.ª
(2) *Ibid.* Dist. 18. Cuest. 3.ª
(3) *Ibid.* núm. 6.
(4) *Ibid.* Prol. núm. 12.

á caer en una necedad bestial, de suerte que debe ser comparado *jumentis insipientibus, et similis factus sit illis*. . . . . . . . . . . . . . . . . De lo dicho hasta aqui se infiere, que el obligar ó inducir á alguno á que no enseñe ó escriba cosas contrarias á lo que algun doctor determinado haya escrito, es anteponer este doctor á los SS. PP. de la Iglesia, cerrar el camino á la investigacion de la verdad, poner obstáculos á la ciencia, y no solo ocultar sino comprimir violentamente la luz de la razon: *est præcludere viam inquisitioni veritatis, præstare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum ocultare sub modio, sed comprimere violenter*. Asi pues, nosotros concediendo mas peso á la razon que á cualquiera autoridad humana, anteponemos la razon á la autoridad pura de cualquier hombre, teniendo presente que es justo honrar ante todo la verdad.»

Prescindiendo de la exageracion y peligros que puede llevar consigo esta doctrina de Durando por parte de su universalidad y aplicaciones posibles á la ciencia teológica, es indudable que considerada con relacion á las ciencias filosóficas y naturales, nada tiene que envidiar á los modernos preconizadores de la autonomia de la razon humana. ¿Conocian Descartes y sus discípulos estos pasages y esta doctrina, cuando escribian sus diatribas tan violentas como exageradas contra la autoridad despótica y el yugo servil impuesto por Aristóteles á los Escolásticos? Es bastante probable que no. En todo caso, bueno será tener presente que á pesar del atrevimiento y exageracion que resaltan en la citada doctrina de Durando bajo el aspecto teológico, existe siempre una diferencia tan

radical como importante entre él y los partidarios racionalistas de Descartes. Mientras estos proclaman la independencia absoluta y la autonomia omnipotente de la razon humana, destruyendo de esta suerte la base y los fundamentos del Catolicismo; el antiguo escritor dominicano tiene cuidado de poner á salvo los intereses de la Religion y la autoridad de la palabra de Dios, cuya superioridad sobre la razon del hombre reconoce y consigna terminantemente.

Y no se crea que este ejemplo de Durando es un ejemplo aislado. Sin negar que no pocos Escolásticos han exagerado especulativa y prácticamente la autoridad de los filósofos y principalmente la de Aristóteles en perjuicio de los derechos de la razon humana, no es menos incontestable que la mayoría de los buenos Escolásticos supieron apreciar en su justo valor la autoridad de los filósofos y poner á salvo los derechos de la razon con respecto á las ciencias humanas, si bien evitaron al propio tiempo las exageraciones peligrosas de Durando sobre esta materia. Y téngase presente que con respecto á la escuela de santo Tomás, esto es una verdad, no solo tratándose de los grandes escritores del siglo XVI, formados é inspirados por sus doctrinas, sino aun tratándose de Escolásticos del siglo XIII anteriores al citado Durando.

Egidio Romano, que es sin contradiccion uno de los Escolásticos mas distinguidos por la solidez de sus doctrinas y uno de los intérpretes mas fieles del pensamiento filosófico y teológico de santo Tomás, se expresaba en los siguientes términos á últimos del siglo XIII: «La ciencia humana estriba principalmente en la

razon:» *Scientia humana principalius innititur rationi.* «En esta clase de ciencias, añadía, el argumento tomado de autoridad es muy debil y tiene poca fuerza...... No damos crédito á los filósofos, sino en cuanto han hablado conforme á la razon:» *Non credimus philosophis, nisi quatenùs rationabiliter locuti sunt.* Estas palabras pueden considerarse como la expresion del pensamiento de santo Tomás cuyas lecciones habia escuchado el gran escritor agustiniano, y del cual heredara esa independencia sobria, que sin adoptar las peligrosas exageraciones de Durando y menos aun la libertad é independencia absolutas de los cartesianos y racionalistas, evita igualmente el servilismo y el respecto exagerado de algunos Escolásticos hácia las opiniones de Aristóteles, poniendo á salvo los derechos é independencia de la razon humana en las ciencias puramente naturales. (IX.)



# CAPÍTULO VEINTE Y TRES.



## El Problema de la certeza.

Parecerá estraño tal vez, que hayamos relegado á este lugar la esposicion de la teoría de santo Tomás sobre la certeza. Siendo la certeza la base y como el cimiento de la filosofía toda, parece á primera vista que esta cuestion debiera haber sido tratada en primer término. Sin embargo, como quiera que no trato de escribir una filosofía, y sí solamente de esponer y apreciar el pensamiento del santo Doctor sobre los principales problemas filosóficos, no menos que el enlace y conexion de sus doctrinas que hacen de su filosofía un cuerpo compacto y armónico, el problema de la certeza tenia señalado, por decirlo asi, su lugar na-

tural, despues de su teoría sobre la verdad y despues tambien de su teoría ideológica, teorías con las cuales se halla en íntimas y necesarias relaciones, pudiendo ser considerada como un corolario lógico de las mismas.

Creo inútil advertir que no se trata aqui, ni de la existencia misma de la certeza, ni del modo con que la adquirimos relativamente á aquellas verdades que son como el patrimonio comun del género humano. Todos los hombres sin distincion poséen ó asienten *con certeza* á cierto número de verdades que constituyen la razon comun de la humanidad, si es lícito hablar asi. Toda vez que la espontaneidad es naturalmente anterior á la reflexion; toda vez que la observacion atenta de los fenómenos internos nos revela que el acto directo es primero que el acto reflejo, bien puede decirse que el *modo* de generacion de la certeza con respecto á esa clase de verdades, es un modo natural, espontáneo y necesario; es una condicion general y necesaria del desarrollo primitivo de nuestras facultades de conocimiento. El hombre se encuentra en posesion de la certeza absoluta sobre algunas verdades, antes de entrar en la posesion de sí mismo por medio de la reflexion, y por consiguiente antes de hallarse en estado de darse cuenta á sí mismo del *modo* con que adquirió esa certeza. El hombre del vulgo, lo mismo que el filósofo ó el mas profundo pensador, sabe con certeza que quiere, que piensa, que existe, que se mueve: sabe que existen cuerpos y seres que no son él: sabe que el honrar á los padres es una accion buena y que el injuriarles es malo: que el todo es mayor que una de sus partes y que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo

tiempo. ¿Como ha adquirido la certeza de estas cosas y otras análogas? No lo sabe: se encuentra con ella sin advertir ni recordar cómo y cuando la adquirió: la siente en sí mismo como una necesidad indeclinable de su naturaleza; como un hecho identificado hasta cierto punto con los demas fenómenos necesarios de su existencia. ¿Quiere decir esto que ese asentimiento y esa certeza sean una cosa destituida de fundamento, una necesidad ciega de la naturaleza?

De ningun modo: el filósofo apoyándose sobre la existencia y veracidad de Dios, no menos que sobre la naturaleza misma de nuestras facultades, puede convencerse á sí mismo y demostrar á otros, que ese asentimiento y esa certeza son tan fundados como racionales.

Si la ignorancia en que se encuentra la mayor parte de los hombres con respecto al modo de adquisicion de la certeza sobre ciertas verdades, no se opone al fundamento racional y real de la misma, mucho menos puede destruir ni desvirtuar el fenómeno de la existencia misma de la certeza. En toda verdadera filosofía; en toda ciencia digna de este nombre, la cuestion de la existencia de la certeza carece de sentido; porque no solo se opone al buen sentido comun y universal de la humanidad, sino que la enunciacion sola de semejante cuestion como verdadera duda, hace imposible toda ciencia y toda filosofía. Comenzar por dudar de todo absolutamente, equivale á negar la posibilidad misma de la ciencia; porque toda ciencia es afirmacion, y la duda absoluta y universal es la negacion de toda afirmacion y por consiguiente de toda ciencia y de su posibilidad. Un

escéptico universal en el sentido riguroso de la palabra; un escéptico que dudase de todo, incluso su pensamiento y su duda, sería una contradiccion inconcebible, y bien puede afirmarse sin temor de equivocarse que jamás ha existido un ser de esta especie.

Esta es sin duda la causa, porqué santo Tomás en sus numerosas obras apenas hace mérito de los pirrónicos absolutos, ni hace profesion de impugnar de una manera directa este sistema, rechazado invenciblemente por el testimonio de la conciencia, por el sentido comun de la humanidad y por la naturaleza misma.

Por otra parte, la filosofía cristiana, que iniciada y desenvuelta en parte por los antiguos Padres de la Iglesia, habia penetrado poco á poco en la sociedad y se habia apoderado de las inteligencias, habia hecho ya justicia en la época de santo Tomás del pirronismo absoluto, sistema que solo podia ocupar los espíritus á la sombra de los grandes errores y vacilaciones de la filosofía pagana. Si es cierto que san Agustin todavia combatió el escepticismo absoluto en sus escritos contra los académicos, es porque en su tiempo la lucha no estaba aun terminada del todo, y las reliquias de la filosofía pagana hacian todavia esfuerzos desesperados para no abandonar el campo á los principios conservadores de la filosofía cristiana.

No sucede lo mismo con respecto á la certeza filosófica, ó sea á los fundamentos y motivos de la certeza: en órden á este problema, sobre el cual viene discutiendo la filosofía desde que comenzó á existir hasta nosotros, santo Tomás ha formulado esplicitamente su pensamiento; y su opinion en órden á este

punto sobre ser eminentemente racional y filosófica, se halla en perfecta armonia con las prescripciones del sentido comun y de la esperiencia.

Por poco que se reflexione, es facil reconocer que la certeza y la verdad, sin dejar de ser cosas muy distintas en sí mismas, tienen no obstante entre sí relaciones íntimas y necesarias. Podemos estar ciertos, al menos subjetivamente, de una cosa errónea, porque podemos asentir con firmeza á una cosa falsa: pero será siempre bajo la condicion de que el objeto á que se refiere la certeza, se nos presente ó *aparezca* á nuestro espíritu como una verdad: desde el momento que dejamos de concebir una conexion necesaria y una relacion de conformidad entre el asentimiento de nuestro juicio y el objeto como verdadero, el fenómeno de la certeza no puede conservarse ni subsistir en nuestro espíritu, á no ser en virtud de un acto de la voluntad, el cual en todo caso será estraño á la certeza verdaderamente filosófica. Esto prueba que la solucion del problema de la certeza, no puede aislarse enteramente de la teoría de la verdad en la cual tiene sus raices; y que en toda filosofía digna de este nombre cuyas partes tengan el conveniente enlace entre sí, la solucion de este problema debe hallarse en armonia con la teoría de la verdad. De aqui es que para comprender con facilidad el pensamiento del santo Doctor sobre la certeza, se hace preciso resumir en parte su teoría sobre la verdad y recordar algunos puntos de su ideología, que sirven como de base y punto de partida para su teoría sobre la certeza.

La verdad es *una ecuacion entre el entendimiento*

*y la cosa*. Esta definicion de la verdad, cuya profundidad y exactitud filosófica admiran mas á proporcion que se medita sobre ella, nos revela porqué el mismo santo Tomás afirma que la verdad existe ó se refiere necesariamente al entendimiento. Y en efecto; la razon de acuerdo con el modo comun y general con que todos los hombres conciben la verdad, nos manifiesta que no concebimos la *verdad*, sin concebir al propio tiempo relacion ó comparacion entre la cosa ú objeto denominado verdadero, y *algun entendimiento*. Pero el entendimiento en el cual resida esta ecuacion ó conformidad con la cosa, puede ó ser causa de la misma, ó depender de ella en el órden objetivo y de conocimiento; puede ser activo ó pasivo con respecto al objeto conocido que es término de la ecuacion; en una palabra, puede ser creado ó increado. De aqui la existencia de dos especies de verdad, la verdad objetiva y la verdad subjetiva. La conformidad ó ecuacion entre la cosa real y el entendimiento divino, constituye la verdad objetiva; porque la verdad objetiva, la verdad metafísica, la verdad trascendental, es la misma entidad, el ser mismo de la cosa, en cuanto conforme al entendimiento divino, ó si se quiere, como realizacion esterna de alguna de las ideas, ó razones eternas, *rationes æternæ*, que existen en la inteligencia infinita. La verdad subjetiva, es la conformidad ó ecuacion entre el entendimiento humano y la cosa real: porque, en efecto; hay verdad subjetiva, verdad lógica, verdad formal ó de conocimiento, cuando la concepcion formada por nuestro entendimiento es la representacion exacta y genuina de la cosa á que se refiere.

Tanto la verdad objetiva y trascendental, como la subjetiva y lógica, envuelven necesariamente dos términos de ecuacion, el entendimiento y la cosa conocida, sin que por eso sea igual la relacion recíproca entre los dos términos en las dos especies de verdad. En la verdad metafísica ó trascendental, el primer término de la ecuacion ó sea el entendimiento, es superior al segundo; porque el entendimiento divino tiene razon de causa eficiente respecto de la cosa conocida por nosotros; y en virtud de las ideas-tipos que en el mismo preexisten *ab æterno* de todos los seres existentes y posibles, es tambien causa ejemplar de la cosa á quien denominamos verdadera con verdad objetiva y metafísica: por eso dice santo Tomás, que el entendimiento divino es como la regla y medida de la verdad de las cosas.

Lo contrario sucede en la verdad lógica ó subjetiva, es decir, que el principal ó primer término de la ecuacion es la cosa conocida. Asi como la cosa existente en tanto es verdadera con verdad trascendental y objetiva, en cuanto es conforme á la idea-tipo de la misma preexistente en la inteligencia divina, asi por el contrario nuestro entendimiento en tanto es verdadero con verdad subjetiva, en tanto posée la verdad lógica, en cuanto la concepcion que forma de la cosa es conforme á la cosa conocida, segun existe en sí misma. De aqui es que el objeto conocido puede llamarse causa de la verdad lógica, y tiene razon de regla y medida con respecto á la verdad subjetiva: *Res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata*

*in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans res naturales.* El entendimiento divino da el ser á la cosa y con el ser la verdad objetiva y trascendental: la cosa real se da á sí misma al entendimiento humano por medio de la concepcion que este forma de la misma, convirtiéndose de esta suerte en perfeccion objetiva de nuestro entendimiento. La verdad trascendental y objetiva, es el reflejo del entendimiento divino sobre la cosa; la verdad subjetiva es el reflejo de la cosa real sobre el entendimiento humano.

Si la verdad objetiva es la entidad misma de la cosa en cuanto realizacion esterna de la idea-tipo que le corresponde en la esencia divina; si el entendimiento de Dios tiene razon de causa, de regla y de medida de la cosa y por consiguiente de su verdad objetiva, es evidente que la ecuacion entre el entendimiento divino y la cosa existente, es una ecuacion necesaria, universal é infalible absolutamente. Todo lo que existe, es una realizacion y una participacion de las razones eternas que existen en Dios: todo lo que existe, se refiere al entendimiento divino como á su causa universal, absoluta é infinita. Luego la ecuacion entre el entendimiento divino y la cosa real, es una ecuacion necesaria, absoluta é infalible, en la hipótesis de la creacion del mundo. Luego es una ecuacion esencialmente *cierta*.

Pero en la verdad subjetiva y lógica, el entendimiento percipiente, lejos de ser causa universal del objeto y lejos de ser inteligencia infinita como el entendimiento

divino, depende mas bien del objeto que es su regla, su causa y su perfeccion en el órden intelectual; y es al propio tiempo una inteligencia de actividad esencialmente finita. No siendo otra cosa la verdad lógica mas que la manera con que percibimos y juzgamos del objeto, la concepcion que nuestro entendimiento forma de la cosa real, concepcion que es posterior en órden de naturaleza, dependiente y como efecto de la cosa conocida, la relacion entre los dos términos de ecuacion en esta verdad, no puede ser invariable, necesaria é infalible como en la anterior; porque la cosa real no es causa absoluta, universal é infinita de la concepcion de nuestro entendimiento, como lo es el entendimiento divino de la cosa ó naturaleza existente. Luego la ecuacion entre nuestro entendimiento y la causa real ,es contingente y falible. Luego esta ecuacion no es ésencialmente *cierta,* ó en otros términos, la certeza no es una condicion necesaria y esencial que acompañe *siempre* á esta ecuacion, como acompaña siempre á la ecuacion entre el entendimiento divino y la cosa existente. Hé aquí al problema de la certeza saliendo necesaria y naturalmente de la teoría de la verdad.

Si la verdad no es una ilusion y sí una realidad para nosotros; si existe en nosotros y para nosotros la certeza en casos dados, pero *no siempre*, preciso será decir que hay alguna regla, alguna señal, algun *criterium,* para conocer y distinguir esas concepciones ciertas; preciso será que exista alguna razon y fundamento de esa diferencia. Este es el problema planteado entre los escépticos absolutos y todos los demas filósofos, ó mejor dicho, entre los escépticos y la

humanidad toda. La solucion del problema en este sentido, no debe buscarse en el terreno filosófico; se halla en la conciencia de cada individuo, en la razon y sentido comun del género humano y en la naturaleza misma del hombre.

Asi pues, el problema planteado en el terreno filosófico no se refiere á la existencia misma de la certeza, sino á la determinacion de los medios y fundamentos de la misma. ¿Cuales son los fundamentos de la certeza? ¿Cuales y cuantos los medios de llegar á su posesion? ¿Son internos y personales, ó esternos y generales? Hé aquí los puntos principales á que se refiere el problema de la certeza en el terreno propiamente científico.

La última pregunta constituye el punto capital de la cuestion, y reasume y contiene los demas. Asi se desprende tambien de la historia de la filosofía. Prescindiendo de los pirrónicos, esta historia nos presenta á los filósofos divididos en dos grandes campos con respecto al problema de la certeza tal cual acabamos de plantearle: unos han buscado el criterio de la verdad y el fundamento de la certeza dentro del hombre-individuo: otros han creido, ó afirmado á lo menos, que el hombre era incapaz de llegar á la certeza por sí solo, y que el fundamento real de la certeza debia buscarse unicamente en el hombre colectivo ó en el consentimiento del género humano. A la primera clase pertenecen los dogmáticos: á los de la segunda se les da con frecuencia el nombre de académicos; porque estos filósofos antiguos no negaban absolutamente la posesion de la verdad á la humanidad colectiva y á la sociedad,

sino al hombre individual, el cual segun el testimonio de Ciceron, debia contentarse con meras probabilidades: *Nos probabilia sequimur, percipi quid posse negamus.*

Como el hombre individual presenta tres grandes manifestaciones de sus facultades, á saber, facultades intelectuales, facultades morales ó afectivas, y facultades sensitivas, los dogmatistas se dividieron en tres escuelas diferentes, segun que buscaban principalmente el criterio de la certeza, en alguna de las tres clases de facultades indicadas. Unos limitaron la verdad y la certeza al entendimiento ó razon pura, como los dogmatistas idealistas ó racionalistas. Á esta clase pertenece sin duda Platon; pues Ciceron que en su cualidad de académico conocia bien sus opiniones, dice de él, que negó toda verdad á los sentidos para atribuirla esclusivamente al pensamiento y la razon: *Plato, omne judicium veritatis, veritatemque ipsam, abductam ab opinionibus, et á sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit.*

La segunda clase de dogmatistas, colocaba por el contrario el fundamento de la certeza en el hombre individual como ser dotado de afecciones internas ó sentimientos. Estos son los dogmatistas fanáticos ó sentimentalistas, á los cuales pertenecian probablemente los antiguos cirenaicos, de los cuales dice el citado Ciceron que no reconocian otro criterio de verdad que los movimientos ó afecciones interiores del alma: *permotiones animi intimas.*

Por último, Epicuro y todas las escuelas sensualistas y materialistas, no reconociendo mas origen ni criterio de verdad que los sentidos y sus percepciones,

formaron la tercera clase de dogmatistas, ó sean los dogmatistas sensualistas.

Lo mismo que los dogmatistas, los académicos se subdividieron tambien en tres sectas: los académicos que podemos llamar *humanitarios*, puesto que admitian como origen único de certeza el consentimiento comun del género humano; los académicos *religiosos*, que afirmaban que el hombre podia y debia dudar de todo, escepto de las cosas relativas á la religion; y por último los académicos *civiles*, que permitian al hombre dudar de todo, con tal que admitiese como practicamente ciertas, las leyes é instituciones políticas de la sociedad en que vivia, conformando con ellas su conducta. Esta doctrina que tiene muchos partidarios en nuestros dias, siquiera no la profesen abiertamente de palabra, se halla reasumida en aquella célebre sentencia que Lactancio atribuye á Ciceron: *Sentiendum philosophicè, vivendum politicè.*

Acaso no se presenta en la historia de la humanidad una revolucion que desde los primeros pasos de su existencia haya recibido una denominacion tan exacta y hasta tan gráfica, como la que es conocida en la historia bajo el nombre de *Renacimiento.* Nada, en efecto, mas exacto que apellidar *Renacimiento* á una revolucion, cuyo principal y casi esclusivo mérito consiste en haber hecho reaparecer en medio de la Europa católica, las ciencias, las artes, las instituciones, la literatura, las costumbres, las sectas y escuelas filosóficas del antiguo paganismo. El *Renacimiento* que santificaba y divinizaba á Platon, que le dedicaba altares y pretendia levantarle templos; el *Renacimiento* para quien no habia mas belleza artística

que la de las artes paganas; que colocaba la literatura y las ciencias paganas á una altura inmensa sobre la literatura y ciencias del Cristianismo, proclamó tambien en alta voz la superioridad de la filosofía pagana sobre la filosofía cristiana. Asi es que desde entonces se ven aparecer sucesivamente en medio de la Europa, representantes y apologistas tan decididos como ciegos de los antiguos patriarcas de la filosofía pagana y de sus diferentes sectas. Quien se presenta en la escena como el campeon de Platon y de su filosofía en todas sus partes, sin escluir sus bellezas republicanas: quien se pronuncia en igual sentido por Aristóteles: uno toma á su cargo hacer *renacer* la escuela de Epicuro y sus átomos: otro resucita el panteismo idealista de la escuela eleática.

Como la cuestion de la certeza es una de las mas importantes y trascendentales de la filosofía, especialmente cuando esta rechaza la luz que le presta la aproximacion á la palabra revelada y hace esfuerzos por prescindir y separarse de la idea religiosa, el problema de la certeza debia tener necesariamente y tuvo en efecto su *renacimiento* tambien. Échese una ojeada sobre la historia de la filosofía desde aquella época hasta nuestros dias, y no será dificil reconocer, no solo que despues del Renacimiento han aparecido de nuevo en la escena literaria las antiguas luchas entre los dogmatistas y los académicos con sus exageradas pretensiones, luchas y pretensiones que habia hecho desaparecer la filosofía cristiana, sino que será tambien facil hallar en los filósofos que mas se han apartado de las tradiciones de esa filosofía cristiana, reminiscencias mas ó menos esplí-

citas de las diferentes gradaciones ó sectas en que se subdividian, como queda indicado, las antiguas escuelas dogmática y académica. El tristemente celebre Lamennais puede considerarse como eco de los antiguos académicos humanitarios, cuando pretende echar por tierra toda evidencia y certeza individual; cuando enseña que solo el testimonio y consentimiento del género humano tiene una relacion necesaria y una conexion infalible con la verdad, y que el hombre por sí solo no puede llegar á la posesion de la certeza absoluta, siquiera esta se refiera al testimonio de los sentidos y de la conciencia. Sabido es de todos lo que enseñaba Huet en su obra *De imbecillitate mentis humanæ:* para el célebre obispo de Avranches, no hay mas certeza que la que acompaña á las doctrinas religiosas como verdades reveladas. Semejante doctrina tiene evidentemente no poca semejanza y analogía con la de los antiguos académicos religiosos; asi como la doctrina de Hobbes que lo refiere todo al poder é instituciones civiles, puede considerarse como una reminiscencia de la acatalepsia profesada por los que hemos apellidado académicos civiles.

Una cosa análoga sucede con respecto al dogmatismo. Descartes no admitiendo mas criterio de verdad que la *percepcion clara y distinta*, y Wolf señalando por criterio para las verdades de evidencia intelectual, el raciocinio y el uso exacto de las reglas de la lógica, se acercan bastante al dogmatismo racionalista de Platon. Hemos visto antes, que los cirenaicos buscaban el criterio de la verdad en las afecciones y sentimientos interiores del alma. El sistema de Malebranche sobre la vision inmediata de

los objetos en Dios, y la doctrina de la escuela escocesa en órden á los instintos y sentimientos, tiene, á no dudarlo, relaciones y analogías con aquella especie de dogmatismo *sentimentalista* de los antiguos cirenaicos.

Bien puede decirse por último, que el empirismo esclusivo de Bacon, asi como la doctrina de Locke sobre la posibilidad de la materia pensante, envuelven tendencias demasiado esplícitas hacia el dogmatismo sensualista, dogmatismo enseñado despues abiertamente por Condillac y por los filósofos materialistas del pasado siglo.



## CAPÍTULO VEINTE Y CUATRO.



Continuacion.

Hemos visto en el capítulo anterior á los filósofos divididos en dos grandes campos relativamente al problema de la certeza. Sin negar absolutamente su existencia, los académicos asi antiguos como modernos, entre los cuales incluimos especialmente la escuela de Lamennais, afirman que el único criterio de certeza para el hombre es el consentimiento comun del género humano, y que por consiguiente el fundamento racional de todo asenso cierto á la verdad está fuera del hombre individual. Los dogmáticos afirman por el contrario, que el testimonio de los sentidos y de la conciencia interna, y mas aun la

evidencia intelectual, constituyen por sí solos independientemente del consentimiento universal del género humano, reglas ó criterios seguros é infalibles de la existencia de la verdad y consiguientemente de la certeza. ¿Cual de estas dos escuelas tiene razon? ¿Cual de las dos afirmaciones es verdadera? Nosotros creemos con la filosofía cristiana y en especial con la filosofía de santo Tomás, que las dos escuelas tienen razon y que ninguna de ellas la tiene. Las dos tienen razon, en cuanto envuelven la afirmacion de una verdad: las dos entran en el camino del error, en cuanto desnaturalizan esta verdad exagerándola. La escuela del consentimiento comun tiene razon, en cuanto envuelve la afirmacion de que dicho consentimiento es medio seguro, natural y necesario, para llegar á la certeza en ciertos casos; y tambien en cuanto envuelve la negacion del esclusivismo dogmático, ó sea de que la evidencia individual es suficiente para llegar á la posesion de la certeza con respecto á todas las verdades. No tiene razon esta escuela, en cuanto niega la legitimidad y suficiencia de la evidencia individual para llegar á la posesion cierta de alguna verdad.

Una cosa análoga debe decirse de la escuela dogmática. Está en lo verdadero, cuando afirma que el hombre individual no necesita salir fuera de sí para encontrar el criterio seguro é infalible de muchas verdades: entra en el terreno de lo falso, cuando pretende que esos medios internos bastan por sí solos y son en todos los casos criterios infalibles.

Ello es cierto que la doctrina de Lamennais conduce directamente al escepticismo universal; porque si el

hombre no puede estar cierto de nada sino mediante el testimonio comun del género humano; si no puede afirmar nada con certeza por sí solo; si sus facultades personales nunca son medio infalible de verdad y certeza, tampoco lo serán cuando entre por medio de ellas en posesion y conocimiento del testimonio, ó consentimiento del género humano; y por consiguiente nada resta al hombre individual lógicamente, sino el escepticismo. No es menos cierto sin embargo, que los que proclaman sin distincion en sentido general y absoluto, que la evidencia de la razon individual y de los sentidos es criterio infalible de la verdad, abren á su vez las puertas á todos los errores y á todas las ilusiones del espíritu humano. ¿Quien ignora que con frecuencia demasiada asentimos *con certeza*, á cosas puramente opinables y hasta á errores manifiestos? Y sin embargo, en la mayor parte de los casos, los que enseñan y defienden esos errores, creen y se persuaden á sí mismos que poseen la evidencia con respecto á aquellas afirmaciones. Y esto no sucede solo con la generalidad del género humano, ni en órden á aquellos juicios que la educacion, las preocupaciones, la enseñanza y las afecciones nos hacen formar sobre muchas cosas, que tenemos como ciertas y evidentes aunque estén muy distantes de serlo realmente, sino que este fenómeno se verifica igualmente en los mismos filósofos, en los mismos hombres que nos dan reglas para discernir lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo opinable, y que constituyen al propio tiempo en la evidencia de la razon el criterio de la certeza; en hombres en fin reconocidos como profundos pensadores. Descartes al afirmar la imposibilidad del

vacio, creia sin duda asentir á la evidencia; y Malebranche debia estar muy seguro de la evidencia de su sistema sobre la vision de los objetos en la esencia divina, cuando preferia ser tenido por loco antes que dudar de su verdad. Luego la evidencia individual, solo puede y debe admitirse como criterio seguro, natural é infalible de certeza, respecto de *algunas* verdades y nó de todas.

En este sentido, son sin duda verdaderas, aunque algun tanto exageradas, las ideas y palabras del ilustre Bonald cuando impugna el dogmatismo absoluto de la filosofía. «El criterio de la filosofía, dice, (1) objeto de los deseos y de los esfuerzos de todos los filósofos y signo con que puede distinguirse el error de la verdad; esta primera verdad que pueda servir de punto de partida para la investigacion de todas las demas; este primer hecho que pueda legitimamente esplicar todos los otros hechos, ¿se ha encontrado todavia? El uno coloca este criterio en la esperiencia, el otro en la evidencia, este en la razon suficiente, en el instinto ó en el hábito; aquel en el conocimiento reflexivo ó instintivo. El sentido moral, el sentido natural, el sentido comun, el sentido interno, la razon natural, la sociabilidad, la identidad, el principio de contradiccion etc. cada uno tiene sus partidarios.

La máxima: no hay efecto sin causa, parece evidente á algunos; Hume no ve en ella mas que una ilusion que la razon disipa, y duda del principio mismo de causalidad. Berkeley presenta dudas insolubles

(1) *Recherc. phil.* Tom. 1.° pag. 54.

sobre la existencia de los cuerpos, y no encuentra mas que un sueño, vanas apariencias, en todo eso que nosotros llamamos, *materia, mundo, universo*. El uno quita todo caracter representativo á nuestras ideas; el otro hace lo mismo con nuestras sensaciones. Este no ve en el universo mas que inteligencias; aquel no ve en él mas que materia; un pirrónico consiguiente consigo mismo *no verá nada en él;* y nosotros volveremos á entrar en la cuestion, ¿porque habrá algo realmente en el universo mas bien que nada? y lo que es mas, sin poder resolverla.»

Antes de esponer el pensamiento de santo Tomás sobre el criterio de la certeza, conviene notar que la certeza, puede ser considerada ó con relacion al sujeto que la tiene ó sea en cuanto significa un estado determinado de nuestro espíritu, ó con relacion al objeto y motivos que la determinan en nosotros. Considerada del primer modo ó sea subjetivamente, la certeza no es mas que la determinacion y asenso firme del entendimiento á alguna cosa, ó mejor, como la define santo Tomás, *la firmeza de la adhesion de la facultad conoscente á su objeto conocido: firmitas adhæsionis virtutis cognitivæ ad suum cognoscibile.* La certeza subjetiva pues, es la que escluye y se opone á los otros dos estados que puede tener nuestro espíritu con respecto á algun objeto, la opinion y la duda.

La certeza objetiva, es la verdad misma del objeto, ó si se quiere, es la aptitud y facultad del objeto para producir ó determinar la certeza en órden á sí mismo. Cuando decimos que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el principio de contradiccion, son cosas absolutamente ciertas, hablamos en este sentido y les

atribuimos la certeza objetiva. Si no me engaño, esta certeza objetiva debiera dividirse en certeza objetiva *absoluta* y certeza objetiva *relativa*. Llamo certeza objetiva absoluta, la que conviene al objeto en sí mismo, *quoad se*, ó sea prescindiendo de su relacion con nuestro entendimiento. Que Dios es uno en su esencia y trino en las personas, es sin duda tan cierto en sí mismo con certeza objetiva, como que el todo es mayor que la parte; sin embargo, prescindiendo de la revelacion, esta certeza no existe para nuestro entendimiento en un grado igual al que se encuentra en el axioma mencionado. Pudiera decirse tambien que la certeza objetiva absoluta coincide y se identifica con la verdad trascendental y objetiva de la cosa; y como quiera que la verdad trascendental no sea otra cosa *á parte rei*, que la entidad misma y el ser de la cosa, síguese de aqui que la certeza absoluta objetiva debe tener los mismos grados que la verdad trascendental. Luego asi como la verdad trascendental varia en sus grados segun la gradacion de las perfecciones que constituyen los seres reales, asi tambien la certeza absoluta objetiva está en relacion con la entidad y perfeccion real del objeto. En este sentido, podremos decir con fundamento, que las afirmaciones y verdades que se refieren á Dios, á los ángeles, al alma racional, son mas ciertas con certeza objetiva que las que se refieren á los cuerpos, siquiera muchas de aquellas verdades sean conocidas *por nosotros* con menor certeza y mayor imperfeccion que algunas de las que se refieren á los cuerpos.

La certeza objetiva relativa, será la que se refiere al objeto, nó en sí mismo, sino en órden á la facultad

que tiene de determinar en nuestro entendimiento la certeza, subjetiva, atendidos los medios que al presente poseémos para llegar á ella. Llámase certeza objetiva, porque lo que en ella buscamos y consideramos son los *motivos* ó fundamentos que existen por parte del objeto para determinar nuestro asentimiento; y llámase relativa, porque esos motivos deben estar en relacion con las condiciones de nuestra naturaleza y facultades de percepcion, aunque no lo estén con las de los ángeles y Dios, como sucede con las facultades sensibles.

Á esta certeza se refiere el problema filosófico sobre la certeza, toda vez que la certeza subjetiva, no es mas que un efecto de la certeza objetiva verdadera ó aparente: á esta se refiere la teoría de santo Tomás que vamos á esponer; á esta se refiere lo que suele decirse de los diferentes grados de certeza cuando se la divide en metafísica, física y moral; es ella tambien de la que habla santo Tomás cuando dice, que *certitudo potest considerari dupliciter; uno modo, ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam.* (1) *Tanto autem major est certitudo, quanto est fortius illud quod determinationem (intellectus) causat.* (2)

Si el hombre, como ser inteligente, fuera semejante á Dios, ó siquiera á los ángeles; si en él fuesen una misma cosa el ser y la inteligencia, el sujeto y el objeto como en el primero, ó si á lo menos no tuviera mas facultades de percepcion que el entendi-

---

(1) *Sum. Theol.* 2.ª 2.ª Cuest. 4.ª Art. 8.

(2) *Sent.* Lib. 3. Dist. 23. Cuest. 3.ª Art. 2.°

miento como sucede en los segundos, tal vez sería posible señalarle un fundamento ó motivo único de certeza en la adquisicion de la verdad. Lejos de suceder asi, el hombre es esencialmente ser inteligente y sensitivo; y esta dualidad subjetiva, esencial y primitiva del hombre, se refleja sobre el objeto de su conocimiento, dando origen á una dualidad objetiva. Hallándose pues la certeza en relacion necesaria y directa con la verdad con respecto á la cual es como una modificacion, un atributo, una manifestacion, el problema de la certeza objetiva ó sea del criterio de la certeza, es necesariamente complejo y no simple; porque asi como hay facultades sensibles y facultades intelectuales, objetos sensibles y objetos puramente inteligibles, verdades sensibles y contingentes, y verdades inteligibles, universales y necesarias, asi debe ser tambien diferente el criterio para las verdades y objetos sensibles, y para las verdades y objetos inteligibles. No es sin razon pues que santo Tomás señala el testimonio de los sentidos y la evidencia intelectual, como los dos grandes criterios, como los criterios primitivos y como fundamentales de la verdad para el hombre.

Porque conviene no perder de vista que santo Tomás, ademas de la evidencia intelectual, admite como criterio primitivo el testimonio de los sentidos, testimonio que lleva consigo la certeza, que el mismo apellida con mucha exactitud, *esperimental:* (1) *Anima nostra. . . . . dupliciter certificatur de aliquibus: uno modo ex lumine intellectus . . . . Alio modo, ex sensu;*

(1) *Ibid.* Lib. 3.º Dist. 13.ª Cuest. 5.ª

*sicut cum aliquis est certus de his quæ videt sensibiliter. . . . . . et hæc vocatur certitudo experimentalis.* . . .

Esto no quiere decir que el santo Doctor escluya, ni lo que se llama criterio de autoridad y el consentimiento comun, ni lo que se llama criterio de conciencia. Lo que sí quiere decir es que el primero no puede apellidarse en rigor criterio primitivo, no solo porque presupone esencial y directamente el criterio y testimonio de los sentidos, sino porque segun veremos, en la teoría de santo Tomás, el consentimiento comun mas bien que criterio primitivo, es un complemento de los dos criterios primitivos en determinados casos.

Por lo que hace al criterio de sentido íntimo, tampoco es necesario enumerarle entre los criterios primitivos, ya porque coincide en parte con la evidencia intelectual de la cual es como una aplicacion y manifestacion parcial, ya principalmente porque la conciencia no es otra cosa que nosotros mismos percibiendo los diferentes estados, fenómenos internos é impresiones subjetivas de nuestro espíritu. Mas en los criterios propiamente tomados, lo que buscamos es un signo, un caracter distintivo de la verdad lógica, mas bien en cuanto se refiere á las cosas distintas de nosotros, que como modificacion subjetiva de nuestro espíritu: lo que buscamos es el fundamento que nos revela la realidad y existencia de la ecuacion entre nuestro entendimiento y la cosa misma, que es lo que constitituye la verdad lógica.

En el órden de los objetos y verdades intelectuales encontramos dos manifestaciones de la evidencia: unas veces la vision del objeto en sí mismo, la vision de la

conveniencia ó repugnancia del predicado con el sujeto, es tan clara, tan manifiesta, tan lucida, tan distinta, que el objeto en fuerza de la luz de la evidencia que sale de él para reflejarse sobre nuestro entendimiento, se sobrepone, por decirlo asi, á nuestro espíritu, lo arrastra y atrae hacia sí de una manera irresistible é indeclinable, hasta tal punto que el entendimiento adhiere firmemente al objeto, subyugado por la evidencia objetiva que viene á ser en este caso el criterio y fundamento de la certeza. Tales son aquellas verdades que llamamos primeros principios, axiomas, dignidades de la ciencia, que se ven en sí mismos y *por sí mismos*, como dice santo Tomás, *per se nota, et per consequens visa;* que son evidentes con evidencia inmediata y que producen por consiguiente tambien en nuestro entendimiento una certeza natural, racional, intuitiva, independiente y absoluta. *Natural*, porque asi como el objeto es la medida y como la causa de la verdad subjetiva de nuestro entendimiento, asi es la regla y la causa propia de la certeza en el mismo: *Assentit autem intellectus alicui quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in primis principiis.* (1) *Racional*, porque la vision clara del objeto en sí mismo, es el motivo mas razonable de asentimiento. *Intuitiva,* porque se halla basada sobre la percepcion que corresponde á nuestro entendimiento como simple *inteligencia* mas bien que como *razon;* y porque su existencia es determinada por la evidencia inmediata y como por la intuicion directa de

---

(1) *Sum. Theol.* 2.ª 2.ª Cuest. 1.ª Art. 4.º

la verdad trascendental del objeto. *Absoluta é independiente*, porque ni se refiere á ninguna otra facultad, ni exige otros criterios, ni depende del consentimiento comun del género humano, como depende en algun sentido la certeza de las verdades de evidencia mediata, y en algunos casos tambien la certeza que se refiere á los objetos y verdades sensibles. Independientemente del consentimiento comun y aun cuando *per imposibile*, los demas hombres me afirmasen lo contrario, mi entendimiento adherirá con toda seguridad y firmeza á la afirmacion de que «el todo es mayor que la parte,» que «la nada absoluta no puede producir una cosa real,» que «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.» Y es que estas verdades son superiores y dominan nuestro entendimiento; son como condiciones primitivas de su existencia y constituyen las leyes necesarias que presiden al desarrollo de su actividad. En esta clase de verdades, el objeto ejerce una verdadera coaccion sobre nuestro entendimiento, como dice santo Tomás: *quædam vero* (potentiæ animæ) *compelluntur ab objecto, sicut intellectus.* De aqui procede que segun la enérgica expresion del mismo, nuestro entendimiento se halla de tal manera subordinado á estas verdades, que no puede de ninguna manera evitar ó rehuir el asenso: *unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat.*

Tal es el verdadero pensamiento de santo Tomás en órden á la certeza que acompaña la percepcion de los primeros principios, pensamiento que si necesario fuera, sería facil comprobar con cien pasages tomados de sus obras. Nuestro entendimiento no puede errar jamás acerca de los primeros principios, porque

estos primeros principios son la manifestacion inmediata y necesaria de la verdad, que es el objeto connatural del mismo; de manera que negar la rectitud infalible y necesaria del entendimiento en órden á estas verdades, sería lo mismo que negar que la verdad es el objeto del entendimiento y equivaldria á negar en realidad la existencia y naturaleza del mismo. Mas todavia: para el santo Doctor los primeros principios preexisten implícitamente en nuestro entendimiento como derivacion que es y participacion de la inteligencia divina é impresion de sus ideas. El hombre pues no solo no necesita salir de sí mismo para llegar á la certeza absoluta en órden á estas verdades, sino que esta certeza procede de la evidencia misma del objeto conocido, y es al propio tiempo el fundamento y la razon suficiente de la certeza de la ciencia, ó sea de la certeza de las verdades de evidencia mediata: (1) *Intellectus semper est rectus secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur. Per lumen naturale,* (2) *intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut in primis principiis.* «Y esta luz del entendimiento en que conocemos esos primeros principios, existe en nosotros como una semejanza de la Verdad increada que se revela en nosotros:» *Hujusmodi autem rationis lumen,* (3) *quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis á Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ Veritatis in nobis resultantis. Intellectus in primis principiis non errat.* (4) *Objectum*

(1) *Ibid.* 1.ª P. Cuest. 16. Art. 3.º
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3. Cap. 15.
(3) *Quæsts. Disp. De Verit.* Cuest. 11.ª Art. 1.º
(4) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 61.

*intellectus* (1) *est verum. . . . invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus: unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Certitudo* (2) *quæ est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur. Scientia et intellectus* (3) *habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet, evidentiam ejus cui assentitur.* Y nótese que por la palabra *intellectus*, entiende aqui el santo Doctor el entendimiento, nó como razon sino como simple inteligencia, á la cual pertenece la percepcion de los primeros principios, y bajo cuyo respecto es una manifestacion del entendimiento, superior y anterior á la manifestacion del mismo como razon.

Por lo demas, esta teoría de santo Tomás sobre la certeza intuitiva y de evidencia inmediata, es una deduccion tan necesaria como legítima y filosófica de su teoría ideológica, y se halla en completa armonia con su luminosa y profunda doctrina sobre la naturaleza y manifestaciones diferentes de esa facultad ó fuerza intelectual que en nosotros reside y que llamamos entendimiento. Hemos visto en efecto, que esa fuerza sin dejar de ser una sola facultad ó potencia, puede considerarse en tres estados, ó si se quiere, con tres manifestaciones diferentes. El primer estado de nuestro entendimiento, es el que le corresponde antes de ponerse en accion y desarrollar su actividad por medio de actos; es el entendimiento en sí mismo como participacion inmediata de la Verdad increada, como

(1) *Sent.* Lib. 2.° Dist. 25. Cuest. 1.ª Art. 2.°
(2) *Ibid.* Lib. 3.° Dist. 23. Cuest. 1.ª Art. 2.°
(3) *Ibid.* Art. 3. ad 2.m

derivacion de la inteligencia divina é impresion de sus ideas ó razones eternas. En este estado, el entendimiento solo contiene virtualmente y *quasi implicite* las ideas universalísimas, principalmente la de ser, uno, bueno y otras análogas, que sirven de luz al mismo entendimiento para su desarrollo ulterior y de base para los conocimientos humanos. Desde el instante que este entendimiento se pone en accion y comienza á obrar, bien sea escitado por el ejercicio de las facultades sensibles, ó por cualquiera otra causa, esas ideas preexistentes en él virtualmente y como *in fieri*, pasan á ser esplícitas, formadas y actuales; y nuestro entendimiento forma y percibe instantánea y naturalmente las relaciones necesarias entre las mismas, relaciones que constituyen lo que se llama primeros principios. Esta es la segunda manifestacion del entendimiento, es decir, el entendimiento como *inteligencia*, ó sea en cuanto percibe y conoce como por intuicion inmediata y directa las ideas universalísimas y sus relaciones, expresadas en los primeros principios, á los cuales por esta razon llama santo Tomás, unas veces principios innatos y conocidos naturalmente, y otras, concepciones comunes del alma, concepciones conocidas por sí mismas: *conceptiones animi communes; conceptiones per se notæ.*

Una vez en posesion de los primeros principios, el entendimiento apoyándose sobre ellos y guiado por su luz, se mueve en busca de objetos y verdades desconocidas, discurre desde ellas á las conclusiones, es decir, *raciocina*. Esta es la tercera manifestacion de nuestro entendimiento, ó sea el entendimiento como *razon*. El entendimiento como *inteligencia*, es la base

y fundamento del entendimiento como *razon*, y por consiguiente anterior á este en órden de naturaleza, asi como los primeros principios son la base de la ciencia de las conclusiones y el punto de partida para el raciocinio. El entendimiento como *inteligencia*, es el ojo fijo, inmovil, que contempla el objeto inteligible como presente, es la vision de la verdad, *visio:* el entendimiento como *razon*, es el ojo que se mueve y discurre de un objeto á otro. La certeza en el entendimiento como *inteligencia*, procede de la misma presencia del objeto inteligible, *ex præsentia intelligibilis:* la certeza en el entendimiento como *razon*, procede de la relacion de la conclusion con los primeros principios percibida por el entendimiento: (1) *Potest enim intellectus noster considerari, uno modo secundum se; et sic determinatur (ad assensum) ex præsentia intelligibilis: et hoc quidem contingit in his quæ statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus. . . . .Et ideo prædicta cognitio intellectus, vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quæ ad intellectum terminatur dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit: et hoc est assensus scientiæ.*

De la doctrina del santo Doctor hasta aqui consignada se infiere legitimamente, que si bien el criterio inmediato y el fundamento próximo de la certeza en las verdades de evidencia intuitiva es la misma evidencia del objeto, esto no quita que pueda señalarse otro fundamento anterior y primitivo en órden á la

(1) *Sent.* Lib 3.º Dist. 23. Cuest. 2.ª Art. 2.º

misma. El asenso firme que prestamos á estas verdades puede considerarse, ó como un hecho empírico y puramente psicológico, ó en sí mismo y en sus relaciones con sus causas. Considerado del primer modo, el fundamento propio de la certeza y el único tambien respecto de la generalidad de los hombres, es la evidencia inmediata é intuitiva de la cosa. Si preguntamos á un hombre del vulgo, ó que no se halle iniciado en las cuestiones filosóficas sobre este punto, porqué asiente firmemente al principio « es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, » es probable que solo nos responda, que es una cosa clara por sí misma y que ve claramente que no es posible lo contrario. Empero considerado del segundo modo el fenómeno de la certeza, no hay duda que el filósofo puede señalarle una causa y un fundamento ontológico, por decirlo asi, anterior y distinto de la evidencia. Esto es lo que sucede en la teoría espuesta de santo Tomás, la cual conduce necesariamente á buscar y señalar en Dios el fundamento primitivo y la razon *á priori* de la certeza que acompaña las verdades de evidencia inmediata.

Toda vez que nuestro entendimiento es una derivacion inmediata de la Verdad increada y una participacion de las ideas divinas; y puesto que por esta razon solo necesita ser escitado por una causa cualquiera para percibir las relaciones necesarias entre las ideas contenidas y preexistentes virtualmente en él, relaciones expresadas en los primeros principios que el entendimiento percibe á manera de intuicion, síguese de aqui que dichos principios pueden decirse impresos y dados por el mismo Dios á nuestro entendimiento,

siendo como son una manifestacion necesaria, espontánea y primitiva del entendimiento humano, como participacion de las ideas divinas. Por eso el santo Doctor, despues de haber dicho que no todos los objetos inteligibles se hallan igualmente próximos á nosotros en órden á su conocimiento, sino que unos son conocidos instantánea é inmediatamente por el entendimiento, al paso que otros no son conocidos sino con relacion y por medio de los principios conocidos por sí mismos; y que el hombre adquiere el conocimiento de las cosas antes desconocidas, por medio de dos cosas, que son la luz intelectual y las primeras concepciones conocidas por sí mismas, *per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas*, añade: (1) *quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum.*

Es evidente que segun esta doctrina, la verdad de los primeros principios se halla en relacion necesaria é íntima con la existencia misma, naturaleza y veracidad de Dios. Si los primeros principios deben considerarse como *impresos* en nuestra inteligencia por el mismo Dios; si son una manifestacion necesaria, natural y primitiva de la luz intelectual, ó sea del entendimiento como derivacion de las ideas divinas y participacion de la Luz increada, su verdad es un reflejo inmediato, una manifestacion espontánea de la Verdad divina, y la negacion de esta verdad llevaria consigo la negacion de la razon humana por

(1) *De Verit.* Cuest. 11.ª Art. 3.°

una parte, y por otra, la negacion de la existencia de Dios como causa inmediata de esta razon y la negacion tambien de la veracidad como atributo de la naturaleza divina. Luego asi como la verdad de los primeros principios se refiere directa é inmediatamente á Dios, asi tambien la certeza que la acompaña tiene en el mismo su fundamento primitivo. Luego la certeza de los primeros principios, es una participacion de la certeza é infalibilidad de la verdad divina, y Dios es su primera razon de ser.

Ni es otra la idea que se han formado acerca del pensamiento de santo Tomás sobre este punto, los grandes discípulos de su escuela que han comprendido y penetrado á fondo el espíritu y tendencias de su filosofía. «Para acrecentar esta certeza que se encuentra en los primeros principios, dice el eminente metafísico Suarez, (1) puede contribuir mucho la consideracion de la misma luz intelectual, de la cual son una manifestacion los mencionados primeros principios, la reflexion acerca de su naturaleza y la reduccion á la fuente de donde dimanan, á saber, la misma Luz intelectual divina. En este sentido, inferimos legitimamente, que los primeros principios son verdaderos, por lo mismo que la luz natural de la razon los presenta tales inmediatamente y *per se;* porque esta luz natural no puede estar sujeta á error en este asenso, ni inclinar á una cosa falsa, toda vez que es una participacion perfecta en su género de la Luz intelectual divina. . . . . . . Asi es que esta ciencia, (la metafísica) es superior aun á la ciencia del alma;

(1) *Metaph.* Dist. 1.ª Lecc. 4.ª núm. 22.

porque considera de una manera mas elevada la fuerza y perfeccion de esta luz de nuestro entendimiento, no solo en cuanto se halla elevada sobre toda materia, sino *en cuanto participa la certeza é infalibilidad de la Luz divina:»* *quatenus certitúdinem et infallibitatem divini Lúminis participat.*

De los pasages que antes hemos aducido y que sería facil multiplicar, si necesario fuera, se desprende que en la teoría de santo Tomás, la certeza de la ciencia, ó sea de las verdades de deduccion y raciocinio, radica y procede de la certeza de los primeros principios: (1) *Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Nos certitudinem scientiæ non acciperemus,* (2) *nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quæ conclusiones resolvuntur. In scientia vero conclusionum,* (3) *causatur determinatio (intellectus), ex hoc quod conclusio secundum actum rationis, in principia per se visa resolvitur.* Ni es otra la causa porque estas verdades se llaman de evidencia mediata. En los primeros principios no existe intermedio alguno entre la facultad y el objeto: la verdad es percibida por una especie de intuicion directa é inmediata. Las verdades de deduccion, no son percibidas por el entendimiento sino á favor de la luz que de los primeros principios refleja sobre ellas. Entre el entendimiento y estas verdádes existe un intermedio necesario, que son los primeros principios; y la razon no puede

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 10. Art. 1.° ad 13.m
(2) *Ibid.*
(3) *Sentent.* Lib. 3.° Dist. 23.ª Art. 2.°

entrar en su posesion ni llegar hasta ellas, sino á condicion de pasar por aquellos.

Esta diferencia entre las verdades de evidencia inmediata y las de evidencia mediata, diferencia que es preciso reconocer en toda buena filosofía, lleva consigo naturalmente una diferencia radical en órden al criterio de certeza para las mismas. Con respecto á las primeras, la verdad y la certeza que las acompañan, es una manifestacion primitiva, espontánea é inmediata de nuestro entendimiento como impresion de las ideas divinas, como participacion de la Inteligencia increada: de aqui es que su certeza es una certeza necesaria, absolutamente infalible é independiente. El hombre no necesita salir fuera de sí, ni consultar á los demas hombres, para entrar en posesion de esa certeza; esta se sobrepone á todos sus esfuerzos, y no le es ni siquiera *posible* concebir falsedad en estos primeros principios.

¿Sucede lo mismo con las verdades de evidencia mediata? De ninguna manera. Por mas que sea incontestable que la verdad de los primeros principios es capaz de reflejarse sobre las verdades de deduccion; por mas que sea evidente que la certeza de aquellos es la causa y el fundamento real inmediato de la certeza de estas, no lo es menos, que nosotros no podemos entrar en posesion de esta certeza, sino á condicion de investigar y descubrir la relacion entre las verdades de deduccion y los primeros principios, y percibir con toda evidencia y claridad su conexion necesaria. Aun cuando queramos conceder que esto es asequible y hasta facil respecto de aquellas verdades que son como deducciones inmediatas de los primeros principios,

es lo cierto que en muchos casos solo podemos llegar al indicado *descubrimiento y percepcion evidente* de la conexion de una verdad con los primeros principios, por medio de una serie determinada de proposiciones encadenadas entre sí y de raciocinios mas ó menos complicados. De aqui la posibilidad del error en las verdades apellidadas de evidencia mediata: las preocupaciones de educacion y de enseñanza, las ilusiones de la imaginacion, las afecciones de todo género, la limitacion de nuestro entendimiento, todo contribuye á que confundamos con demasiada frecuencia la evidencia aparente con la evidencia verdadera. Las dificultades y los peligros de tomar por evidente lo que no lo es, crecen con la distancia de la conclusion relativamente á los primeros principios, y cuando es preciso llegar hasta ella por medio de una larga serie de proposiciones; porque, como observa el mismo santo Tomás, «entre muchas cosas que se demuestran, se mezcla algunas veces alguna cosa falsa que no se demuestra, sino que se apoya solo en alguna razon probable ó sofística, la cual se toma por verdadera demostracion:» *inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur.* (1)

Por otra parte, la multiplicidad misma y complicacion de las reglas que los lógicos señalan para la verdadera demostracion, indican demasiado la dificultad de la misma y la desconfianza con que deben mirarse las demostraciones, especialmente cuando en-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.° Cap. 4.°

vuelven largos procedimientos y exigen el encadenamiento lógico de muchas proposiciones. Que si esto no bastara para persuadirnos la insuficiencia de la evidencia mediata individual, ahi está la historia toda de la filosofía para convencernos de ello. En casi todos los filósofos sin escluir los de mayor renombre, desde Platon y el gefe de los estóicos, hasta Descartes, desde Aristóteles hasta Leibnitz y Malebranche, encontramos afirmaciones y doctrinas que la recta razon reconoce erróneas y absurdas, y que el sentido comun de la humanidad rechaza como tales. Cuando Ciceron decia: *Nihil est tam absurdum quod ab aliquo philosophorum non dicatur,* enunciaba una verdad de hecho, comprobada tambien por la serie de los siglos posteriores. Y sin embargo, ¿quien puede desconocer ó negar, que si no en todos, á lo menos en la mayor parte de los casos, esos grandes filósofos se engañaban ó erraban de buena fé? Antes de engañar á sus discípulos, esos profundos pensadores se engañaban seguramente á sí mismos, tomando por proposiciones evidentes, las que no lo eran y confundiendo por consiguiente la evidencia aparente con la real, la falsa con la verdadera.

Sin negar pues que la evidencia mediata puede ser suficiente en algunos casos, ó si se quiere, respecto de las verdades y proposiciones de deduccion inmediata de los primeros principios, para llegar á la certeza, es lo cierto que en otros muchos no puede ser criterio seguro de verdad y certeza, sino á condicion de hallarse en armonia con el sentido comun de la humanidad; pues por evidente que nos parezca un raciocinio, una demostracion, una proposicion de esta clase, po-

demos y debemos mirarla con alguna desconfianza, mientras no nos aseguremos de que los demas hombres la ven del mismo modo que nosotros, desconfianza que deberá ser mucho mayor si se trata de una afirmacion que el sentido comun del género humano rechaza como errónea. Luego la certeza de evidencia mediata, depende en algun sentido y recibe su complemento del testimonio de los demas hombres y principalmente del sentido ó consentimiento comun de la humanidad, apellidado voz de la naturaleza, *naturæ vox,* por el citado Ciceron.

La evidencia inmediata, como manifestacion primitiva y espontánea de la inteligencia, como derivacion de las ideas divinas mediante los primeros principios, tiene en sí misma todas las condiciones necesarias para determinar el asenso del entendimiento de una manera infalible y con independencia absoluta del consentimiento de los demas hombres. La evidencia mediata, envuelve un procedimiento *propio* de la razon, un movimiento mas ó menos difícil, mas ó menos complicado: la certeza que á ella se refiere es secundaria, discursiva y *adquirida,* como lo es la evidencia que la determina; y de aqui el que considerada individualmente, no sea infalible y segura como la primera, principalmente cuando se trata de verdades ó deducciones que no se hallan en relacion próxima con los primeros principios. Por eso dice con mucha razon santo Tomás, que «el entendimiento no yerra en órden á los primeros principios, pero sí yerra *algunas veces* acerca de las conclusiones, á las cuales llega por medio del raciocinio, partiendo de los primeros principios:» *Intellectus in primis principiis*

*non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis raciocinando procedit.* (1) Luego en órden á estas verdades de deduccion, nuestro entendimiento necesita del testimonio de los demas hombres, sobre todo si este testimonio constituye consentimiento comun del género humano, que debe ser mirado como la voz de la naturaleza misma y de su Autor. Luego el criterio de evidencia mediata interna, depende en parte y es completado por el testimonio de los demas hombres; porque, como dice el mismo santo Doctor, *judicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum.* (2)

Lo que se acaba de decir de la evidencia mediata, conviene tambien en análogas proporciones al criterio de los sentidos. Que estos son suficientes por sí solos para determinar en nosotros la certeza respecto de ciertas verdades, como por ejemplo, la existencia de los cuerpos, es una verdad que solo podrán contestar los pirrónicos absolutos. No es menos cierto sin embargo y la esperiencia lo comprueba demasiado, que en muchos casos el hombre percibe los objetos sensibles de una manera diferente de lo que son en sí mismos, y que en estos casos el medio natural de corregir el error es comparar nuestra percepcion con las de los otros. Luego el testimonio individual de los sentidos, necesita ser corroborado y corregido por el testimonio colectivo. Luego tambien aqui el criterio interno é individual, depende en parte y es completado por el criterio esterno y colectivo.

---

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 5.° Cap. 61.
(2) *Ibid.* Lib. 2.° Cap. 34.

Tal es en resumen la teoría de santo Tomás sobre la certeza: teoría tan sensata y racional, como elevada y científica. En ella se concede al hombre individual medio seguro y criterio infalible para llegar á la posesion de la verdad sin necesidad de salir de sí mismo; pero concediendo al propio tiempo la influencia legítima del criterio *esterno*, ó sea de la razon y enseñanza del hombre colectivo. Sin adoptar las pretensiones exageradas de los dogmatistas, rechaza los escesos y errores de los académicos y de los tradicionalistas.



# LIBRO SESTO.

# MORAL Y POLITICA.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### Ultimo fin del hombre.

No vamos á desenvolver la moral y política de santo Tomás con la estension que hemos empleado en los libros precedentes respecto de la ontología, cosmología, psicología, é ideología: la escelencia y superioridad de esta moral y política del santo Doctor, son tan incontestables y se hallan á tal punto reconocidas por todos los sabios, que conceptuamos un tra-

bajo inutil, ó cuando menos poco necesario, detenernos en esponer con estension ni siquiera sus cuestiones ó puntos principales.

Por otra parte, basta abrir la segunda parte de la *Suma Teológica*, el tercer libro de la *Suma contra los Gentiles* y el tratado *De regimine Principum*, en que se hallan tratadas y desenvueltas estas dos ciencias con toda la estension, exactitud, órden científico y profundidad que desearse pueden, para convencerse de la escelencia y superioridad indicadas. Ya hemos dicho antes, que por motivos análogos hemos omitido el esponer su teodicea.

Nuestro objeto pues en el presente libro, es solamente llamar la atencion de los lectores sobre algunos puntos culminantes de estas ciencias de los cuales la filosofía moderna prescinde mas de lo que debiera, y señalar al propio tiempo algunas equivocaciones peligrosas en que han incurrido algunos escritores sobre estas materias.

La filosofía pagana parece como que conoció instintivamente la importancia capital y la trascendencia de las cuestiones relativas al último fin del hombre: la determinacion de la felicidad del hombre, el ser cuya posesion constituye esta felicidad, eran problemas que llamaban de una manera especial la atencion, lo mismo de Sócrates que de Epicuro, de Platon que de Aristipo, de Aristóteles que de Zenon y de todas las demas escuelas de la antigüedad, las cuales concedian una marcada preferencia á la solucion de este problema.

Puede decirse que en esta parte la filosofía pagana procedia con mejor buen sentido y conocia con

mayor exactitud y profundidad, la naturaleza y condiciones esenciales de la moral que la filosofía moderna, en la cual es demasiado frecuente, ó el prescindir por completo de esta cuestion, ó el no darle el desenvolvimiento que su importancia reclama. Y sin embargo, ¿hay alguna cuestion mas capital que esta para la ciencia moral, y aun para las sociales y políticas? ¿Hay algun problema cuya acertada solucion interese mas vivamente á estas ciencias? ¿No es cierto que es superfluo, ó mejor dicho, imposible y absurdo, pretender investigar y señalar la regla de las acciones humanas, sin investigar y determinar de antemano el fin de estas acciones, ó sea lo que constituye el bien supremo del hombre?

Hé aquí porque santo Tomás establece como base primaria de la moral, la relacion de las acciones humanas con Dios como último fin y supremo bien del hombre. Santo Tomás no se contenta, como suele hacer la filosofía moderna, con investigar la regla á que deben conformarse los actos humanos; porque esta regla supone la distincion del bien que el hombre debe obrar y del mal que debe huir; y la determinacion del bien y del mal moral dependen originariamente de la determinacion del último fin del hombre. Asi como en el órden puramente inteligible y científico, distinguimos y separamos la verdad de la falsedad, poniéndolas en contacto, por decirlo asi, con las verdades primitivas de la inteligencia y los principios *á priori* de la razon, no de otra manera, en el órden práctico y moral, el último fin que constituye el bien supremo del hombre y sirve como de punto de partida capital para llegar

á la determinacion de su destino, viene á ser como la base fundamental para la distincion entre el bien y el mal moral. Haced desaparecer á Dios como último fin del hombre, y su posesion, como término de su destino, y os será imposible señalar la razon *á priori* de la distincion y diferencia entre el bien y el mal en las acciones humanas, ni el origen de las respectivas obligaciones del hombre, ni las reglas de sus costumbres.

El verdadero destino del hombre, el único fin que puede hallarse en armonia con la dignidad y elevacion de su naturaleza y la nobleza de sus instintos generosos, es la aproximacion y tendencia constante á la asimilacion con Dios, es la posesion de Dios como Verdad suprema é infinita y como Bien supremo é infinito. De aqui se sigue, que las acciones morales del hombre, serán buenas ó malas, segun que se hallen en armonia ó contradiccion con este destino, segun que posean en sí ó no, la razon de medios proporcionados para esa aproximacion á Dios y para esa posesion de la Verdad infinita y del Bien supremo. Luego la regla fundamental de las acciones humanas, lo mismo que las leyes y condiciones de su moralidad y hasta la distincion del bien y del mal moral en el hombre, deben determinarse en órden y con relacion ó lo que constituye su último fin, es decir, con relacion á Dios, suprema ley del mundo moral, base fundamental y razon *á priori* de la perfectibilidad del hombre en este órden.

Ahora se comprenderá facilmente, porqué santo Tomás, despues de consignar como un hecho primitivo de sentido comun y como una verdad de esperiencia

inmediata, la dependencia y relacion necesaria de la accion humana, es decir, libre y deliberada, con el fin, toda vez que no puede existir ni concebirse siquiera en el hombre una accion deliberada sin que se ordene á la consecucion de algun bien verdadero ó aparente, establece que Dios es el último fin del hombre y que su posesion constituye su verdadero destino.

«Es imposible, dice, (1) que la felicidad del hombre se halle en algun bien criado. Porque la felicidad, es el bien perfecto que llena totalmente el apetito ó deseo; pues de lo contrario no sería último fin, si quedara todavía alguna cosa que desear. El objeto de la voluntad, la cual es como el apetito humano, es el bien universal, asi como el objeto del entendimiento es la verdad universal; de donde se infiere, que nada puede llenar la voluntad del hombre, sino el bien universal, bien que no se encuentra en ninguna cosa criada, sino en Dios solamente, porque toda criatura tiene una bondad participada. Asi pues solo Dios puede llenar la voluntad del hombre. . . . Luego en Dios solo consiste su felicidad.

«El fin, añade mas adelante, (2) se toma en dos sentidos; uno, por la cosa misma que deseamos conseguir, como el dinero es fin para el avaro: en otro sentido, por la misma consecucion, posesion, uso ó fruicion de esta cosa que se desea, como si decimos que la posesion del dinero es el fin del avaro.

Si se habla en el segundo sentido, el último fin

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 2.ª Art. 8.º

(2) *Ibid.* Cuest. 3.ª Art. 1.º

del hombre es alguna cosa criada existente en él; y no es otra cosa que la posesion ó fruicion del bien que es último fin.

El último fin, se llama tambien felicidad ó bienaventuranza: si se considera pues la felicidad del hombre, por parte de su causa y objeto, en este sentido es una cosa increada; pero si se considera la esencia misma de la felicidad, es una cosa criada.»

«La felicidad se llama sumo bien del hombre, en cuanto es la posesion ó fruicion del Sumo Bien.» (1)

Creo inutil estender ni multiplicar las citas; porque esta doctrina, que por otra parte no es mas que el eco de la enseñanza católica, se halla consignada y desarrollada á cada paso en las obras del santo Doctor, bajo todas sus fases y relaciones. Una de estas fases principales es la descripcion de las propiedades y atributos de la posesion de Dios como Bien supremo del hombre, en sus relaciones con las diferentes manifestaciones de su capacidad en órden al bien, y de las grandes aspiraciones de su naturaleza.

«Infiérese de lo dicho (2) en los capítulos anteriores, que todo deseo del hombre quedará satisfecho en esa felicidad consistente en la vision de la esencia divina, y toda aspiracion humana recibirá allí su consumacion. Esto se evidencia, recorriendo cada uno de estos deseos y aspiraciones. Existe un deseo en el hombre como ser inteligente en órden al conocimiento de la verdad, deseo que el hombre se

(1) *Ibid.* ad 2.m

(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 83.

esfuerza en satisfacer por medio de la vida contemplativa. La consumacion de este deseo, se realizará en la indicada vision de una manera suprema, cuando serán patentes al entendimiento humano todas las cosas que naturalmente desea saber, por medio de la vision de la Primera Verdad.

Existe tambien en el hombre otro deseo, que le conviene segun que por medio de la razon puede disponer de las cosas inferiores á él, deseo cuyas manifestaciones se encuentran en los actos de la vida activa y civil, y principalmente en el arreglo de la vida conforme á las prescripciones de la razon, ó sea vivir conforme á virtud; pues el fin del hombre virtuoso al obrar, es la perfeccion.

Este deseo recibirá tambien entonces su consumacion absoluta, cuando la razon inundada por la luz divina, quedará vigorizada á tal grado, que no podrá apartarse de lo recto.

Acompañan y siguen tambien á la vida social, ciertos bienes de que necesita el hombre para ejercer convenientemente las funciones sociales y civiles, como la elevacion del honor, el cual si se apetece ó busca desordenadamente, trasforma á los hombres en soberbios y ambiciosos. Á esta sublimidad de honor llegan tambien los hombres por medio de la vision dicha, en cuanto se unen con Dios, de manera que asi como Dios es el Rey de los siglos, asi los bienaventurados á él unidos, se llaman reyes en el Apocalipsis.

Otro de los deseos que se revelan en la vida social, es la celebridad de la fama, cuyo amor desordenado hace á los hombres amigos de la vanagloria.

La mencionada vision hace tambien célebres á los bienaventurados, no segun la opinion de los hombres que pueden engañarse y engañar, sino segun el conocimiento verdadero en sumo grado, ya de Dios, ya de todos los bienaventurados; y es por eso que esta felicidad se apellida *gloria* con mucha frecuencia en las Sagradas Escrituras.

Hay tambien en la vida civil otro bien, á saber, las riquezas, cuyo deseo y amor desordenado hace á los hombres, ya avaros, ya injustos; mas en aquella felicidad encuéntrase la suficiencia de todos los bienes, en cuanto los bienaventurados poséen el Bien, que contiene la perfeccion de todos los bienes.

Revélase tambien en el hombre un tercer género de deseos, cual es el que se refiere á los deleites; género en que el hombre conviene con los animales y cuyo esceso hace al hombre amador de la intemperancia é incontinente. En la dicha felicidad, se halla el deleite perfectísimo, y tanto mas perfecto que el que se obtiene por los sentidos y de que gozan tambien los brutos, cuanto el entendimiento es superior á los sentidos; y el Bien en el cual entonces nos deleitaremos, siendo superior á todo bien sensible, mas íntimo y mas permanente é inmutable, tambien el deleite que dimana de su posesion es mas puro y libre de toda mezcla de tristeza, de cuidados y de molestias.

Obsérvase ademas en todas las cosas un deseo natural en órden á su propia conservacion cuanto es posible; y el esceso ó desorden en este deseo, hace á los hombres cobardes y enemigos de los trabajos. Tambien este deseo entonces se cumplirá perfecta-

mente, cuando los hombres poseyendo el Sumo Bien, conseguirán una duracion sempiterna, libres de todo daño y peligro.

Es evidente pues, que por medio de la vision de Dios, conseguirán las sustancias inteligentes la verdadera felicidad, en la cual se cumple y sacia todo deseo, y se halla la abundancia de todos los bienes.»



## CAPÍTULO SEGUNDO.

Continuacion: Importancia de esta doctrina para las ciencias morales.

Creemos que nadie tendrá dificultad en reconocer que el luminoso pasage que acabamos de citar, revela por una parte la grande importancia que santo Tomás concedia á las cuestiones relativas al último fin y verdadero destino del hombre, y por otra, el profundo desarrollo científico que supo dar á estos problemas bajo todas sus fases. Como hemos dicho ya, el citado pasage no es mas que una de estas fases; es como una condensacion parcial é incompleta de su pensamiento sobre este punto; y sin embargo, no pueden menos de admirarse aqui esa abundancia de observaciones las mas exactas y delicadas, esa riqueza

de ideas, ese conocimiento profundo de las necesidades y aspiraciones del hombre en el órden puramente intelectual, en el sensible y puramente natural, ese análisis tan científico como cristiano de las condiciones de la vida humana bajo todas sus manifestaciones, en sus relaciones con las condiciones, propiedades y efectos de la posesion de Dios, como Bien supremo del hombre.

En la doctrina contenida en este pasage, bellísima página de moral, á la vez que expresion filosófica de la enseñanza católica, se vislumbran ya algunas de las principales afirmaciones que entran á constituir la teoría moral del santo Doctor. Asi, por ejemplo, las funciones de la parte sensitiva, no pueden referirse directamente y de una manera esencial, á la posesion de esta felicidad; porque el bien ú objeto que la constituye está fuera del alcance de las facultades sensitivas.

«La operacion del sentido, dice, (1) no puede pertenecer esencialmemte á la felicidad. Porque la felicidad del hombre consiste esencialmente en la union del mismo al Bien increado que es su último fin, al cual ciertamente no puede unirse el hombre por la operacion de los sentidos.»

Otra segunda deduccion no menos importante que la anterior, es que la bondad y malicia moral de las acciones humanas, dependen principalmente de sus relaciones con el último fin, y que este es el principio *á priori* y como la regla fundamental en la cual se resuelven y á la cual se refieren todas las

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 3.ª Art. 3.°

demas reglas, de las acciones en el hombre; porque, como nota con mucha profundidad el mismo santo Tomás, de este último fin recibe el hombre las reglas de toda su vida: (1) *quia est eo totius vitæ suæ regulas accipit.*

En la teoría pues de santo Tomás, la primera regla de las acciones morales es Dios como último fin del hombre, es la Verdad primera, la Justicia viviente y eterna, el Bien sustancial, término de sus deseos, de sus facultades y de sus grandes aspiraciones; esta regla contiene la razon de ser de todas las reglas de la accion moral: asi es como la distincion y separacion del bien y del mal moral en el hombre, el órden ó desórden en los actos de su voluntad, se manifiestan y constituyen con relacion al último fin y destino del hombre: (2) *rectitudo voluntatis est per debitum órdinem ad finem últimum.*

Mr. Jourdain, á quien mas de una vez hemos tenido ocasion de citar en el curso de esta obra, comprendió la importancia científica del pensamiento de santo Tomás al buscar el destino del hombre en la posesion de Dios, y en este último fin y en este destino, la base y la ley suprema del órden moral. Voy á trascribir sus palabras, que servirán al propio tiempo de confirmacion á lo que dejo indicado sobre la superioridad de santo Tomás con respecto á las ciencias morales.

«Dios, (3) que es el principio de los seres ¿no es igualmente su fin? El destino del hombre ¿no consiste

---

(1) *Ibid.* Cuest. 1.ª Art. 5.°
(2) *Ibid.* Cuest. 4.ª Art. 4.°
(3) *Filosof. de santo Tomás.* Lib. 3.° Cap. 6.°

en conocerle y poseerle? Fuera de estas verdades, ¿que valor especulativo y que importancia práctica conserva la moral?

Nuestra inteligencia, una vez elevada á la nocion de la ley moral, comprende al punto que esta ley supone un legislador supremo que la promulgó, grabándola en el corazon del hombre, y un poder supremo que confirma su autoridad por medio de recompensas decretadas para los buenos, y castigos para los malos: Dios, en una palabra, aparece á la razon como el autor y como el vengador de la ley. Sin duda alguna que esta concepcion es capital, y las escuelas que la admiten no pueden ser acusadas de degradar la virtud, ni conmover las bases de la moralidad pública y privada. Pero ¿basta esta concepcion para esplicar el lazo estrecho, íntimo, esencial, que refiere la perfeccion moral á su origen divino? El legislador humano señala á cada miembro de la ciudad el fin á que debe dirigirse y la regla que debe observar; pero no es él mismo este fin y esta regla. Anima por medio de recompensas; pero estas recompensas consisten en ciertas ventajas esteriores que son extrañas é indiferentes á su persona. ¿Aislarémos de la misma suerte la justicia de Dios y las leyes eternas? ¿Creerémos que semejante á los soberanos de la tierra, el legislador divino no es el objeto necesario de los mandatos y promesas que dirige á los hombres mediante la voz de la conciencia? Semejante suposicion ¿no rebaja la grandeza infinita de Dios? ¿No priva al alma humana de su perspectiva mas alta y mas brillante?

No basta por lo tanto decir que Dios es el autor

de la ley moral y que recompensará un dia la virtud y castigará el crimen; es preciso llegar hasta reconocer que Dios es la sustancia misma del bien, la justicia en acto, la ley viviente que se conoce á sí misma desde la eternidad y que se revela á la razon por sus obras y sobre todo por su idea. Cuando la filosofía se detiene antes de haber llegado á estas alturas, abandona su obra sin concluirla; y la moral no hallándose ligada á su principio sustancial, amenaza desplomarse, semejante á un monumento al cual se hubiera quitado la piedra que formaba la llave de la bóveda de todo el edificio.

Mas ¿como representarse la perfeccion de Dios sin creer desde luego que es el término de todas las aspiraciones de la naturaleza del hombre? Nuestra inteligencia conoce verdades inmutables, y sin embargo todo cambia en torno de ella: nuestro corazon esperimenta deseos infinitos, y todo lo de la tierra le escita sin saciarlo: Dios solo puede llenar el cuadro inmenso de nuestros pensamientos y de nuestro amor. La virtud es el esfuerzo del alma para asemejarse á él; la felicidad perfecta consiste en poseerle. Entre estos dos términos, la felicidad y la virtud, la razon establece una relacion cuyo secreto en solo él se halla.

Desde este instante, todas las facultades del alma se hallan empeñadas en la práctica del bien. Cuando el deber se nos presenta bajo la forma abstracta de una ley que manda lo que es preciso obrar, y prohibe lo que se debe evitar, no habla mas que á la razon; su voz es facilmente ahogada por las pasiones y los intereses. Mas cuando el deber se personifica en cierta

manera en un ser viviente que es su principio y objeto, no tiene menos poder para encadenar la sensibilidad que el entendimiento. La sensibilidad ama, se adhiere y se goza en aquello mismo que entrevió la razon: un secreto movimiento del corazon acompaña y vivifica las contemplaciones de la inteligencia. Y ¿que objeto mas digno de inflamar los deseos del alma que el Ser infinito, fuente inagotable de toda justicia y de toda bondad? Asi es que ningun sentimiento es mas enérgico, ninguno tiene mayor imperio sobre el hombre que el sentimiento religioso. ¡Que maravillas no ha producido! ¡Cuantos estravios corregidos! ¡Cuantos valores reanimados! ¡Cuantos sufrimientos endulzados! Miéntras que los otros sentimientos se resfrian con el tiempo, la fé y la piedad conservan su ardor y no cesan de obrar prodigios.

El principio pues establecido por santo Tomás, merece las meditaciones de los filósofos por esta doble ventaja de ser á la vez el mas elevado y el mas práctico de todos. Si se sube la escala de las concepciones, no puede darse una definicion mas alta del fin del alma, que haciéndole consistir en la posesion de Dios. Si se desciende á la aplicacion, no hay regla alguna de conducta que ejerza mayor autoridad sobre los hombres. El moralista que no se apoye sobre estas ideas sublimes, no podrá fundar lógicamente la ciencia de las costumbres; mas si quiere reformar á sus semejantes é inclinarlos á la virtud, estas mismas máximas que la razon no puede traspasar en su vuelo mas atrevido, son al propio tiempo las mas eficaces para regular los caracteres y las pasiones.

Es por tales enseñanzas dirigidas á todos los hom-

bres que el Cristianismo conquistó el mundo: asi es como ha atraido tantos nobles genios, y como domó la energia salvage de los pueblos germánicos. La gloria de santo Tomás, es el haber presentado la teoría de estos preceptos divinos que habian cambiado la faz del mundo: estos preceptos reviven en su doctrina bajo las formas y á través de la argumentacion escolástica.

Se ha reprochado alguna vez á santo Tomás lo mismo que, segun nuestro juicio, constituye la superioridad de su moral. Encuéntranse escritores que pretenden, que colocar el fin del hombre en la bienaventuranza, era confundir lo honesto con lo útil, referir la virtud al amor propio, é ignorar las condiciones mas elementales de la moralidad. Acusacion verdaderâmente extraña, y que prueba hasta donde puede arrastrar, aun á los buenos talentos, la exageracion de una idea verdadera ¡Como si el Angel de la escuela no hubiera esplicado su principio, del modo mas conveniente para prevenir toda equivocacion! ¡Como si una filosofía que nos enseña á referir á Dios todas nuestras esperanzas, pudiera ser tachada de egoismo! Sin duda que la pasion vencida y el deber cumplido voluntariamente, aun al precio de los sacrificios mas dolorosos, es el destino, es el triunfo de la naturaleza del hombre; y bien ¿ha desconocido por ventura santo Tomás la belleza del desinteres y del heroismo? ¿No ha predicado la abnegacion y el sacrificio, á ejemplo de todos los grandes hombres del Cristianismo? Es verdad que ha acceptado el hombre tal cual Dios le ha creado, y que ha concedido su parte á ese deseo inmenso de felicidad que existe en el fondo de todas

las almas; pero ha colocado al propio tiempo en la virtud la primera condicion de la felicidad, y por una mira la mas alta, señala á la virtud como suprema recompensa la posesion de Dios. Ciertamente que será una crítica bien meticulosa y limitada, la que no se halla segura con semejante doctrina, la que no la considera á la altura de la verdadera nocion del deber, y la que no reconozca en ella una doctrina la mas saludable y fecunda.»



## CAPÍTULO TERCERO.



### Apreciaciones y desenvolvimiento de esta teoria.

Acabamos de consignar en el capítulo anterior que santo Tomás, colocando á Dios como último fin del hombre en la última escala del órden moral, ademas de sentar la base fundamental y el primer origen de este órden, vivifica al propio tiempo el corazon del hombre, obligándole, por decirlo asi, á asociar constantemente la idea de Dios á la idea del bien en todas sus acciones morales.

Pero no es esto solo: esta doctrina contiene ademas la verdadera esplicacion filosófica de esa aspiracion tan enérgica como constante hacia el infinito, que hallamos en el fondo de nuestra concien-

cia. Bien puede el hombre encontrar á su paso sobre la tierra, sentimientos dulces, afecciones, deleites, vivas satisfacciones, esperanzas realizadas y deseos satisfechos; la insuficiencia y el vacio acompañarán siempre á su pesar esas satisfacciones, esos sentimientos y esos deleites: en el fondo de todas esas cosas, encontrará siempre una secreta amargura; en las profundidades de la conciencia hallará un malestar que el mismo no sabrá definir, ni esplicar, pero que no por eso dejará de sentir con menor viveza: en medio de sus mas grandes pensamientos, una secreta agitacion conmoverá su espíritu que pasará sin cesar de un objeto á otro; porque aunque ve en muchos de estos una imagen y un reflejo de lo que busca, en ninguno halla un objeto que iguale la esfera de su accion, y que se halle en relacion y armonia con la grandeza de sus aspiraciones. Y es que el hombre en todos sus pensamientos y obras, se halla dominado por el sentimiento de su destino y por el deseo de un fin; y como quiera que este fin, atendida la grandeza de la naturaleza del hombre y la elevacion de sus facultades, solo puede hallarse en el Ser infinito, de aqui es que el sentimiento del infinito y la aspiracion hacia él, se hallan embebidos en todos sus pensamientos, en todas sus obras, en todos sus deseos, en todos sus sentimientos, en toda su vida. Esta aspiracion constante al infinito se revela en el individuo como en la humanidad colectiva: ella es la que da vigor y energia inusitada al filósofo que se entrega á elevadas especulaciones y busca la verdad en las profundidades de la ciencia: ella es la que inspira al poeta cuando celebra las maravillas y encantos de la creacion: ella es la que

guia la mano del pintor y el buril del estatuario cuando se afanan en trasladar á sus obras la belleza ideal que huye siempre de sus manos: ella es en fin la que se revela por todas partes y bajo mil formas diferentes en el hombre y en la sociedad, en sus respectivas y multiplicadas aspiraciones hacia la perfeccion suprema, hacía el bien universal, hacía la verdad infinita.

¿Y qué otra cosa es ese generoso é irresistible instinto de la inmortalidad que se agita en el fondo de nuestras almas, sino una de tantas manifestaciones de esa aspiracion al infinito cuya posesion constituye la felicidad suprema del hombre? ¿Que otra cosa significa tambien esa esperanza universal de una vida futura que se revela en todas las conciencias, lo mismo que en todos los cultos, en todas las doctrinas, en todas las tradiciones?

Hé aquí porque hemos dicho que la teoría de santo Tomás sobre este punto, encierra la esplicacion filosófica y como la razon *á priori* de esa multiple aspiracion al infinito que se revela en la humanidad. Porque si Dios, Verdad primera, Bondad universal, Ser infinito, es el que constituye la felicidad y perfeccion suprema del hombre; si el destino final de este es la asimilacion con el Ser infinito por medio de su posesion, claro es que solo aqui se encuentra el verdadero origen y la causa de esos instintos, de esas esperanzas, de esas nobles aspiraciones que separan al hombre de cuantas criaturas le rodean, dándole la conciencia de su casi infinita superioridad sobre ellas, reanimando su esperanza de llegar algun dia á la realizacion final completa de su destino.

Porque esta doctrina de santo Tomás, envuelve en su seno la solucion cristiana y filosófica á la vez del gran problema del destino humano. El santo Doctor, caminando aqui como siempre bajo las inspiraciones de la idea cristiana, mientras por una parte establece que el hombre no puede llegar á la posesion de la suprema y verdadera felicidad, ni por consiguiente á la realizacion de su destino, sino en la posesion y con la posesion de Dios, por otra, establece que esta posesion ni se puede obtener en este mundo, ni se halla al alcance de las facultades y esfuerzos puramente naturales del hombre. Elevado este y constituido desde su primera creacion en el órden sobrenatural, solo puede hallar verdadera y completa felicidad en una posesion de Dios, cuyas condiciones se hallen en armonia y relacion con las condiciones de este órden sobrenatural, es decir, en la vision inmediata, en la intuicion clara de la esencia divina, intuicion á que el hombre no puede llegar en la vida presente, y que aun en la futura, solo le es dada mediante una elevacion especial al órden sobrenatural. «La consumacion ó perfeccion del hombre, dice el santo Doctor, (1) se encuentra en la consecucion del último fin, que constituye la perfecta bienaventuranza ó felicidad, la cual consiste en la vision de Dios. A esta vision de Dios, es consiguiente y va unida la inmutabilidad del entendimiento y de la voluntad: del entendimiento, porque cuando se habrá llegado á la vision de la Causa primera, en la cual se pueden conocer todas las cosas, cesa la investigacion del entendimiento. Cesará tam-

(1) *Opusc.* 3.° Cap. 149.

bien el movimiento de la voluntad; porque una vez conseguido el último fin, en el cual se encuentra la plenitud del bien, nada queda ya que desear: y la voluntad se muda, deseando algo que todavia no tiene.»

«En la última consumacion de su destino, añade despues, (1) el hombre consigue la eternidad de la vida, no solo en cuanto á permanecer eternamente, lo cual le conviene por el solo hecho de tener una alma inmortal, sino tambien en cuanto que alcanza una inmutabilidad perfecta.»

«El último fin del hombre, (2) termina y llena todos sus deseos; de manera que una vez poseido, ninguna otra cosa desea; pues si aun deseara algo, ya no podria decirse que descansa en el último *fin*. Es asi que esto no puede verificarse en esta vida, porque durante ella, cuanto uno mas conoce y sabe, tanto mas se aumenta en él el deseo de saber, . . . . . á no ser que haya alguno que lo conozca todo, cosa que á ningun puro hombre ha sucedido jamás, ni es posible que suceda. . . . . . . . . Luego no es posible que la última felicidad del hombre se realice en la vida presente.»

El santo Doctor añade en seguida otras muchas razones en confirmacion de esta imposibilidad, asi como en otros muchos lugares de sus obras establece los demas puntos que acabamos de indicar, y que encierran la verdadera solucion del problema del destino humano. *Erit igitur* (3) *última fælicitas hominis*

(1) *Ibid.* Cap. 150.
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 48.
(3) *Ibid.*

*in cognitione Dei quam habet mens humana post hanc vitam. Immediatè* (1) *eum videbimus, . . . . Secundum autem hanc visionem, maximè Deo assimilamur, et ejus beatitudinis participes sumus. . . . et hæc est fælicitas. In ipsa enim divina visione,* (2) *ostendimus esse hominis beatitudinem, quæ vita æterna dicitur. Non in quibuscumque* (3) *spiritualibus actibus, último finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur. Consummatio autem* (4) *hominis, est in adeptione último finis. . . . quæ consistit in divina visione. In hoc igitur,* (5) *unaquæque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt. Ipsa enim* (6) *humana mens immediatè in ipso, (Deo) sicut in fine beatificatur. Nulla igitur* (7) *intellectualis substantia, potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente. Hæc igitur visio* (8) *non potest advenire intellectui creato, nisi per actionem Dei. Virtus autem intellectus creati naturalis,* (9) *non sufficit ad divinam substantiam videndam. Visio divinæ substantiæ* (10) *omnem virtutem naturalem excedit; unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem, oportet esse supernaturale. Non potest* (11) *intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intel-*

(1) *Ibid.* Cap. 51.
(2) *Ibid.* Cap. 52.
(3) *Opusc.* 3.° Cap. 168.
(4) *Ibid.* Cap. 149.
(5) *Quæsts. Dispæ. De Verit.* Cuest. 18. Art. 10.
(6) *Ibid.* ad 7.m
(7) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 52.
(8) *Ibid.*
(9) *Ibid.* Cap. 53.
(10) *Ibid.* Cap. 54.
(11) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 12. Art. 4.

*lectui creato conjungit. Cum igitur* (1) *virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi.*

Tal es en resumen el pensamiento de santo Tomás sobre esta materia. Despues de leidos estos pasages, creo superfluo recordar que la solucion que aqui presenta del importante problema del destino humano, es la antítesis mas completa y radical de la solucion dada al gran problema por la escuela racionalista y por la escuela ecléctica; pues como veremos en el capítulo siguiente, estas escuelas solo llegan á la vacilacion y á la duda, porque ó buscan la solucion del problema en el órden puramente natural, ó en la perfeccion y progreso indefinido de la humanidad en la vida presente. *Erubescant igitur*, podemos decir aqui con santo Tomás, (2) *qui fælicitatem hominis tam altissimè sitam, in infimis rebus quærunt.*

Otra deduccion no menos importante de esta teoría, es que en ese último fin, es decir, en Dios, es en donde debe buscarse el verdadero principio del órden moral y la sancion primitiva de la ley del mismo órden. Si el destino supremo del hombre es la asimilacion perfecta con Dios en la vida futura, cuanto cabe en los límites de su naturaleza; si su perfeccion suprema consiste en la participacion de la vida íntima de Dios, es evidente que la perfeccion moral del hombre y de sus acciones en la vida presente, debe estar en relacion necesaria con la imitacion mas ó menos

---

(1) *Ibid.* Art. 5.
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.º Cap. 5.º

perfecta de los atributos de Diós que se refieren al órden moral: la aproximacion del hombre á Dios en la vida presente por parte de la justicia, de la bondad, de la caridad y demas perfecciones morales que se reunen y concentran en su santidad infinita, constituye el desenvolvimiento mayor ó menor del mismo en órden á su perfectibilidad moral. De esta manera, Dios considerado por parte de sus perfecciones ó atributos del órden moral, viene á ser como el tipo primitivo, infinito, sustancial y viviente de la persona moral en el hombre.

Que Dios es el principio de todo el órden moral y como el fundamento sustancial de los primeros principios ó verdades necesarias que al mismo se refieren y constituyen en parte este órden, es una verdad que se desprende de lo que dejamos dicho al esponer las teorías de santo Tomás sobre la verdad y sobre la bondad, y al hablar del fundamento de la posibilidad de los seres. Si en el órden puramente intelectual ó especulativo, los primeros principios y las verdades necesarias se refieren finalmente al Ser infinito, á la primera Verdad, en la cual existen, por decirlo así, sustancialmente, y de la cual se derivan hasta nosotros por medio de la inteligencia ó razon humana, que como hemos visto, es una participacion de la Inteligencia increada y consiguientemente una impresion de las ideas divinas, que son como la expresion primitiva y originaria de las verdades necesarias, inmutables y eternas que presiden al desarrollo de nuestra actividad intelectual, es incontestable que lo mismo debe suceder con las verdades necesarias del órden moral. Estas verdades

no son menos necesarias é inmutables que las que se refieren al órden especulativo, y por consiguiente, lo mismo que aquellas, suponen y nos conducen necesariamente á la existencia de un Ser, de una Esencia eterna é inmutable, en la cual existan y se realizen fuera de las condiciones de abstraccion con que se presentan á nuestro espíritu, y que sirva al propio tiempo de fundamento real á la conexion ó repugnancia que encontramos entre las ideas que entran en su constitucion.

Asi como la idea del ser es una idea, si no innata propiamente, á lo ménos *quasi-natural* ó sea innata *implicitè*, asi tambien la idea del bien y del mal moral, ó si se quiere, de su distincion esencial y primitiva, es una de aquellas que preexisten virtualmente *et in fieri proximo* en nuestra inteligencia, como participacion que es de la luz de la Inteligencia divina é impresion de sus ideas. De aqui se infiere, que la distincion esencial, necesaria y absoluta entre el bien y el mal que encontramos grabada en el fondo de nuestra conciencia, sin que sea dado jamás á nuestro espíritu el borrarla, se refiere inmediatamente al mismo Dios, que es su fundamento real y como la razon inmediata de su existencia en nosotros. La idea pues del bien y del mal moral, es una idea primitiva en nuestro espíritu y una derivacion inmediata de las ideas divinas ó *razones eternas*, como las apellida san Agustin: y como quiera que esta idea sea el elemento principal de los principios ó verdades necesarias que constituyen el órden moral, y que sirven de base, de regla y medida, para juzgar y discernir el bien y el mal en las acciones humanas,

es preciso referir finalmente á Dios, todo el órden moral, y reconocer tambien en Dios su sancion suprema.

De las reflexiones que acabo de consignar, dedúcese con toda evidencia, que si bien el primer principio y la suprema sancion del órden moral se encuentran solamente en Dios, no por eso se debe negar que nuestra razon personal debe ser y es en efecto, regla inmediata y como la sancion próxima de los actos morales. Si tenemos en cuenta por una parte, que nuestra razon se halla fecundada por la idea primitiva del bien y del mal moral con su distincion, y por otra, que los primeros principios y verdades necesarias de este órden moral, las cuales no son otra cosa en el fondo que formas diferentes ó manifestaciones complejas de aquella idea primitiva y fecunda; son las que presiden al desenvolvimiento de nuestro espíritu en el órden práctico, no nos será difícil reconocer que nuestra propia razon, en cuanto fecundada por aquella idea, sometida á la misma en su desarrollo y dominada por los primeros principios morales, debe ser para nosotros la regla próxima y la base necesaria para el discernimiento del bien y del mal.

De aqui es que podemos decir con verdad, que en nosotros el deber está en relacion necesaria y directa con las prescripciones de la razon práctica, es decir, de la razon dominada y dirigida por las verdades necesarias del órden moral. Ni es otro el pensamiento del santo Doctor cuando repite á cada paso en sus obras, que la bondad y malicia de los actos humanos depende y procede de la razon, y que el bien

y el mal moral de nuestras acciones, se toman ó consideran segun su conformidad á la razon: *per conformitatem ad rectam rationem.* Otras veces expresa la misma verdad, diciendo que la razon práctica, *ratio practica,* es la que dirige inmediatamente los actos morales. En este sentido dice tambien, que la razon es la causa y como la raiz de la bondad moral que existe en los actos humanos; porque si bien es cierto que el primitivo origen de dicha bondad se halla mas alto que la razon humana, esta es sin embargo la que á nosotros nos revela y promulga la distincion entre el bien y el mal en las acciones morales, viniendo á ser como una manifestacion permanente, viviente y concreta de la misma: *Causa et radix humani boni est ratio.* (1)

Obrar racionalmente, ó sea obedecer á la razon, puede considerarse como la fórmula general del deber; y por consiguiente, toda máxima moral y toda accion humana que se halle en oposicion con esta razon práctica, ó si se quiere, con la razon en cuanto fecundada por la idea primitiva del bien y sometida á los primeros principios y verdades necesarias del órden práctico, llevará consigo el sentimiento y la conciencia del mal moral. Todos los deberes morales del hombre, pueden decirse fundados sobre la razon en este sentido; porque todos esos deberes vienen á reunirse y concentrarse en la obediencia á la razon, dirigida por las verdades primitivas y necesarias del órden moral, como en el deber supremo; bien que este deber supremo se halle fun-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 66 Art. 1.°

dado á su vez sobre Dios, primer principio del órden moral, y sobre la relacion necesaria é inmediata de la idea del bien y de los principios morales con las ideas divinas.

Por las consideraciones que en el presente capítulo llevamos consignadas, consideraciones que no son otra cosa en el fondo que la esposicion sencilla y sumaria de la teoría de santo Tomás sobre el órden moral, puede reconocerse facilmente la superioridad de esta teoría sobre la de Kant. Sabido es que el filósofo aleman señala el deber ó sea la obligacion, como el primer principio y la única base de la moralidad en las acciones humanas. Para él, la bondad ó malicia de las acciones depende únicamente de la existencia de la obligacion, sin que sea dado al hombre pasar mas adelante en la investigacion y designacion del fundamento real de la moralidad. El hombre que respeta á sus padres, el hombre que devuelve á su legítimo dueño el depósito que se le confiara, realiza un acto bueno en el órden moral, porque este es su deber: el que injuria y maltrata á sus padres, el que niega el depósito que se le confiara, obra mal, porque realiza un acto contrario á lo que es su deber. La existencia del deber ú obligacion, es para el filósofo de Koenisberg la última palabra y el último elemento del análisis científico del órden moral: un acto es bueno, porque es obligatorio y nada mas.

Evidentemente hay aqui una equivocacion grave y una inversion lógica de los términos del órden moral. Si Kant se hubiera limitado á consignar que respecto de muchos hombres, la existencia de la obligacion es

el último fundamento y como el motivo principal y único de sus acciones morales, su afirmacion podria admitirse como verdadera. Para una parte no pequeña de los hombres, la existencia del deber que sienten dentro de sí mismos y que llevan grabada en el fondo de su conciencia, es la última razon y el único motivo que tal vez podrán señalaros al poner una accion moral. Supongamos un hombre á quien se ha confiado un depósito cuantioso; supongamos tambien que ese hombre puede apropiarse el depósito sin peligro ni temor de los castigos legales, y que sin embargo de hallarse rodeado de numerosa familia á quien no puede alimentar, devuelve con escrupulosa fidelidad el depósito que se le habia confiado. Si preguntamos á ese hombre porqué devuelve el depósito en tales circunstancias, nos responderá sin vacilar: «porque tal es mi deber;» y no sería imposible que no pudiese pasar de esta respuesta. Empero, ¿se sigue de aqui que no sea posible llevar mas adelante el análisis de los fundamentos de moralidad? ¿Se sigue de aqui que la razon no puede señalar ningun fundamento del deber ú obligacion, anterior á esta en órden de naturaleza? De ninguna manera: haced la misma pregunta á otro hombre y os contestará: «porque es una accion buena: porque es conforme á las primeras verdades morales.»

Cierto es que en la práctica y *ex parte rei*, el deber y el bien moral se identifican, ó mejor dicho, se hallan unidos inseparablemente; pero de aqui no se infiere que suceda lo mismo en el órden lógico. En este órden, los primeros principios ó verdades primitivas y necesarias del órden moral, son anteriores á la obligacion, en cuanto son como la expresion inmediata

de la idea de bien y de su distincion esencial del mal, y una revelacion de la justicia necesaria y universal. Luego la accion humana es obligatoria porque es buena, y nó viceversa; y la existencia de esta obligacion presupone necesaria y lógicamente la distincion primitiva y esencial entre el bien y el mal en las relaciones de un hombre con otro.

La comparacion entre las primeras verdades del órden especulativo y las verdades necesarias del órden moral, nos suministra una prueba mas en apoyo de la doctrina que acabamos de consignar. Si bien se reflexiona, las primeras verdades del órden especulativo se refieren solo al entendimiento: cuando decimos ó pensamos: *imposible est idem simul esse et non esse: totum est majus qualibet sui parte*, el entendimiento solo, es el que se ocupa de estos principios, percibiendo de una manera necesaria la conveniencia ó repugnancia natural é inmutable de los estremos. Empero cuando se presentan á nuestro espíritu primeras verdades morales: *bonum est faciendum: malum est vitandum: Deus est colendus: quod tibi non vis, alteri ne facias;* estas verdades no solo hablan á nuestro entendimiento, sino tambien á nuestra voluntad. Á la necesidad de admitir su verdad por parte del entendimiento, se junta la necesidad de practicarlas por parte de la voluntad. Mientras la inteligencia percibe la relacion necesaria entre sus estremos, la voluntad se halla sometida irresistiblemente á su influencia obligatoria. En los principios especulativos, solo hay necesidad é inmutabilidad de la verdad; en los principios morales, existe tambien esa necesidad é inmutabilidad de la verdad, pero la idea de la obligacion acompaña y sigue á esa verdad como

un caracter distintivo y un efecto inseparable de la misma.

Inutil creo despues de lo dicho hasta aqui, detenerme en establecer la superioridad incontestable y la distancia infinita que separa la teoría moral de santo Tomás, de la que pertenece á la escuela sensualista. La filosofía de la sensacion, al colocar en el interés ó utilidad la medida y la razon de ser de bien en las acciones humanas, procede muy lógicamente; porque, en efecto, si en el hombre no existen mas que facultades sensibles; si la psicología y la ideología no pueden salir fuera del círculo de la sensacion, la norma real y única para las acciones del hombre, debe ser solo la utilidad y el bienestar. Pero semejante teoría nada puede tener de comun con la de santo Tomás, ya sea que se la considere en la misma, ya sea que se la considere por parte de las verdades psicológicas é ideológicas que le sirven de fundamento lógico, con las cuales se halla en relacion necesaria. No hay para que insistir mas en la distancia infinita que separa la psicología é ideología del santo Doctor de las de la escuela sensualista.

Para reconocer cuan profundas y radicales son las diferencias entre las dos teorías morales, consideradas en sí mismas, basta recordar que la teoría sensualista confunde é identifica la voluntad con el deseo sensible ó sea la pasion, borrando en consecuencia la distincion esencial entre el bien util, contingente y sensible, único á que referirse puede la sensacion, y el bien honesto, inteligible y absoluto, que constituye el objeto propio de la voluntad y el destino verdadero del hombre. Y sin embargo,

esa distincion radical entre el bien util, y el bien honesto é inteligible, entre la utilidad, y la obligacion absoluta, que resulta necesariamente de la distincion esencial y necesaria del bien y del mal moral, es una de las bases fundamentales de la teoría de santo Tomás.

Otra de las bases de esta teoría, es la libertad de la voluntad, cuya idea se halla íntima y necesariamente ligada con la idea del deber ú obligacion; puesto que la idea de la obligacion lleva consigo la idea de la posibilidad y facultad de cumplirla. Pero la teoría sensualista, despues de echar por tierra la existencia de la obligacion absoluta, conduce tambien logicamente á la negacion de la libertad, toda vez que esta no puede conciliarse con la sensacion sola y pertenece esclusivamente á la voluntad como facultad del órden puramente intelectual.

Que la idea del deber moral fundada sobre la distincion esencial y primitiva entre el bien y el mal, es idea muy distinta del interés y utilidad, cosa es que sobre ser evidente por sí misma á la razon, se halla comprobada tambien hasta por el testimonio irrefragable de la conciencia. El hombre que se pone en contradiccion en sus actos con el deber moral, el que falta á la obligacion, siente en su conciencia el remordimiento, es decir, encuentra inevitablemente en el fondo de su conciencia el sentimiento de su culpabilidad. Empero el que obra contra su interés, el que ejecuta una accion que le acarrea daño en vez de utilidad, no por eso se siente culpable en su conciencia; y hasta es demasiado frecuente que el placer, la utilidad y el interés propio, segun lo entiende la escuela sensualista, se hallen en oposicion con la idea de deber

y con el sentimiento interior del bien moral. En una palabra: la falta de utilidad en una accion, podrá hacer al operante desdichado; pero la falta al deber moral, le constituye culpable: y sin embargo, es bien cierto que la desgracia y la culpa moral, son ideas enteramente distintas, y producen tambien en la conciencia sentimientos del todo diferentes.

Estas ligeras observaciones que pudieramos multiplicar y desenvolver mucho mas, son suficientes para que se reconozca que nada hay de comun entre la teoría moral de santo Tomás y la de la escuela sensualista, basada sobre el interés del operante y la utilidad de la accion.

# CAPÍTULO CUARTO.



## El problema del destino humano y la escuela racionalista.

Al ver á la mayor parte de los escritores de filosofía de tres siglos á esta parte, ó pasar por alto, ó tratar someramente y como de paso el problema del destino final del hombre, preciso se hace confesar que la filosofía moderna, con raras escepciones, ha desconocido, ó cuando menos, no ha llegado á penetrar toda la importancia científica y práctica que este formidable problema encierra. Y esta negligencia es mas estraña por parte de aquellos filósofos que hacen alarde de prescindir de la idea religiosa en el órden filosófico, pretendiendo establecer una separacion completa entre la filosofía y la doctrina católica.

Y á la verdad: que la filosofía cristiana prescindiera mas ó menos de este problema, ó mejor dicho, no se entretuviera demasiado en su examen y discusion, se comprende facilmente, toda vez que circundada, por decirlo asi, por las luces del Cristianismo, halla en este la solucion del enigma que envuelve el terrible problema; porque, como ha dicho muy bien un filósofo que á pesar del profundo examen que ha hecho de este problema no ha podido salir de sus dudas y vacilaciones escépticas, el cristiano halla en el catecismo la solucion completa de las dificultades encerradas en el gran problema del destino humano. «Hay un pequeño libro, dice este filósofo, (1) que se enseña á los niños y sobre el cual se les pregunta en la iglesia. Leed este pequeño libro que no es otro que el catecismo: alli encontrareis una solucion para todas las cuestiones que acabo de plantear, para todas sin escepciones. Preguntad al cristiano, de donde viene la especie humana; lo sabe: preguntadle á donde va; lo sabe: preguntadle cual es el camino que debe seguir; lo sabe. Preguntad á ese pobre niño que jamás ha reflexionado sobre este punto, porqué existe aqui en la tierra y lo que será de él despues de la muerte; y os dará una sublime respuesta que tal vez no comprende, pero que no por eso es menos admirable. Interrogadle sobre la creacion y fin del mundo; porqué Dios ha colocado en él animales y plantas; cómo ha sido poblada la tierra; si se ha verificado esto por una sola familia ó por muchas; porqué los hombres hablan varias lenguas; porqué sufren, porqué combaten unos

(1) Jouffroy, *Melang. Philos.* pag. 330.

contra otros y de qué modo concluirá todo esto: todo lo sabe. Origen del mundo, origen de la especie, cuestion de razas, destino del hombre en esta vida y en la otra, relaciones del hombre con Dios, deberes del hombre para con sus semejantes, derechos del hombre sobre la creacion: nada ignora; y cuando llegará á mayor edad no abrigará dudas sobre el derecho natural, sobre el derecho político, sobre el derecho de gentes; porque todo esto sale y se desprende por sí mismo y como naturalmente del Cristianismo.»

Acaso no hay problema alguno en la filosofía que se halla en relacion tan inmediata y directa como este con las luces que suministra la palabra divina. Enlazado con los mas interesantes problemas de la ontología, de la teodicea, de la moral y de la política; llevando encerrada en su seno la solucion de los problemas mas vitales para el hombre individual y social; colocado en cierto modo en los confines del órden sobrenatural, no puede moralmente recibir una solucion completa y capaz de llenar todas las exigencias de la razon humana, sino en la filosofía cristiana, bajo la influencia de la idea religiosa. Puede decirse que la historia toda de la filosofía constituye una demostracion tan constante como irrecusable de esta verdad. ¿Quien ignora los errores y hesitaciones de los antiguos filósofos sobre el destino y último fin del hombre? A pesar de todo su genio, ni Platon, ni Aristóteles, pudieron llegar á una solucion satisfactoria del problema: sus concepciones sobre esta materia, aunque menos groseras que las de Epicuro y mas elevadas y racionales que las de otras escuelas, no pudieron llegar jamás á la solucion verdadera y com-

pleta del problema, á la solucion de la filosofía cristiana.

Si de la filosofía pagana, queremos pasar á la filosofía paganizada de los últimos siglos, hallaremos el mismo resultado. Desde el momento en que la filosofía se ha esforzado en prescindir de la palabra de Dios; desde el momento en que la razon humana ha querido encerrarse en sí misma, pretendiendo levantar con sus solas fuerzas el edificio de la ciencia; desde el momento en que bajo el especioso pretesto de que la filosofía debe ser la obra y la manifestacion de la razon, ha rechazado la luz que la palabra de Dios derrama sobre el campo de la ciencia; desde el momento en que el hombre en su orgullo quiso tomar el yo, como el principio, el medio y el fin de la ciencia, cerrando con obstinacion los ojos á la luz fecundante del Verbo que ilumina á todo hombre que viene á este mundo, del Cristo de Dios, que es el camino, la verdad y la vida; desde ese momento la filosofía, ó ha recaido en las groseras concepciones de la escuela de Epicuro sobre el destino final del hombre, como se vió en muchos filósofos del pasado siglo, ó entregada á la duda y al escepticismo, no ha podido llegar á una solucion racional, y mucho menos completa y satisfactoria de este problema fundamental de la ciencia. Por eso vemos á filósofos de nota, entregarse á una duda desesperante y á vacilaciones inconcebibles. Colocados por una parte bajo la influencia benéfica del principio cristiano y rodeados de la atmósfera luminosa de sus ideas, aunque sin quererlo y tal vez sin conocerlo, su razon tiende á la solucion católica del gran problema, atraida irresisti-

blemente por la luz y la verdad que en ella resplandecen; pero los esfuerzos que hacen al propio tiempo para aislar su razon de esa luz y de esa verdad, empeñados como se hallan en penetrar las profundidades del formidable problema, replegándose sobre su razon sola con esclusion absoluta de la palabra revelada, determinan en su alma un estado permanente de duda y escepticismo, estado del cual no les es dado salir, sino para entregarse á los sueños de una imaginacion atormentada sin cesar por inquietudes, tinieblas y vacilaciones desconsoladoras, ó bien á hipótesis tan anticristianas como destituidas de fundamento.

Facil sería presentar muchos ejemplos y pruebas prácticas de lo que acabo de decir; pero quiero recordar solamente el nombre de un filósofo casi contemporáneo, citado ya en este mismo capítulo y que dedicó atencion especial y perseverante estudio, como se descubre en sus obras, al exámen y discusion del problema del destino humano.

Despues de analizar y discutir este problema bajo todas sus fases; despues de poner en relieve toda su importancia y trascendencia; despues de escribir muchas páginas llenas de observaciones tan exactas como notables, el vuelo y la firmeza de su razon se hallan detenidas repentinamente al llegar á la solucion final y radical del problema, y se le ve sumergirse en sombras, dudas y vacilaciones que desgarran su alma, de las cuales no sale sino para arrojarse en una hipótesis tan absurda como gratuita. Despues de haber confesado él mismo, como hemos visto poco antes, que la Religion cristiana presenta una solucion completa á las grandes cuestiones que encierra el problema

del destino del hombre en todas sus relaciones y variadas fases, Jouffroy rechazando la solucion cristiana, sin duda porque no viene de la razon sola, se encierra en la ilusoria esperanza de que cuando el Cristianismo acabe de retirarse de las sociedades civilizadas, sobre las cuales ya ha terminado su mision, el estado filosófico que le debe suceder, traerá consigo la solucion verdadera del gran problema.

«Es pues una cosa apremiante, nos dice este filósofo, (1) el proveer á esta necesidad de nuevas creencias que se deja sentir ya en las clases ilustradas y que no tardará en penetrar en las masas, llevando á ellas todos los elementos de turbacion que la acompañan. ¿Como conseguir esto? Es evidente que solo hay un medio: este medio es el plantear de nuevo el eterno problema del destino humano y buscar la nueva solucion que aguarda. ¿Cual será esta solucion futura? Lo ignoro: lo único que puedo afirmar es que lejos de destruir la solucion precedente, la contendrá. En cuanto á la cuestion de saber si esta solucion será religiosa ó filosófica, no parece imposible el preveerlo. . . . . . . . . . . . . . . . . . . Recordad, señores, que en virtud de las definiciones que os he presentado, lo que distingue la solucion religiosa, es el recibir su autoridad del cielo, encerrándose en formas mas ó menos simbólicas. ¡Y bien! yo os lo pregunto, ¿creeis que en la época actual puede proponerse á las masas una solucion bajo el título de ser revelada? ¿Creeis que estas masas acceptarian una doctrina, que se les presentase envuelta en figuras? Por lo que á mi toca,

(1) *Ibid.* pags. 341 y sigs.

me inclino mucho á la negativa. . . . . . . . . . . .

No queda por lo tanto, segun mi opinion, mas que un solo camino, un solo medio de acudir á la sociedad amenazada: este medio es el agitar filosóficamente estos temibles problemas, cuya solucion es absolutamente necesaria á la sociedad; es el buscar francamente por medio de los procedimientos rigurosos de la ciencia una solucion rigurosa tambien, que pueda sostener las miradas severas de esta razon, á manos de la cual la civilizacion ha hecho pasar el cetro de la autoridad. . . . . .

Ahora, señores, ya conoceis los motivos que en un momento y en un pais como el nuestro, me han obligado á plantear en toda su estension el problema del destino humano, y abordarlo con el arma vigorosa y santa de la ciencia. No os prometo en órden á este problema, ni soluciones completas, ni soluciones incontestables. No soy mas que un obrero en la inmensa empresa trazada. Despues de quince años de inquietas meditaciones sobre el enigma del destino humano, he llegado á convicciones sobre muchos puntos, á dudas racionales sobre otros. . . . . . . . .

Los acontecimientos son determinados por las ideas de una manera tan absoluta, y las ideas se suceden y se encadenan de una manera tan fatal, que la única cosa á que el filósofo se halla tentado, es á cruzarse de brazos y ver cumplirse las revoluciones en órden á las cuales los hombres pueden tan poco. Es por una ley necesaria, que se produce y aparece una doctrina; es por una ley necesaria, que permanece y persevera por algun tiempo; es por una ley necesaria, que pasa y desaparece cuando ha terminado su mision.

Me parece que la mision del Cristianismo ha sido acabar la educacion de la humanidad y hacerla capaz de conocer la verdad sin figuras, para acceptarla sin otro título que su propia evidencia. Desde que esta obra se realiza en un espíritu, es necesario que el Cristianismo se retire de él, y retirándose lleva consigo el germen de toda fé; y jamás es una religion, sino una filosofía la que debe sucederle.»

Estas palabras del filósofo francés, nos presentan la imagen palpable de lo que acontece á la razon humana cuando colocada en la pendiente del racionalismo, se obstina en prescindir y rechazar la influencia de la idea religiosa en la solucion de los problemas que interesan mas de cerca á la humanidad, como son el problema del destino humano y los que con él se hallan enlazados. Á pesar de sus generosas intenciones, á pesar de sus profundas meditaciones, á pesar de sus eficaces deseos, la razon de nuestro filósofo ha necesitado quince años de perseverantes meditaciones para llegar á la conviccion sobre algunos puntos y á la duda sobre otros, para llegar á calmar en parte solamente las inquietudes que la presencia de estos problemas excitara en su alma. Y despues de todo, ¿cuales son esas convicciones á que ha llegado? un error y una impiedad. El filósofo racionalista no sale de su razon, sino para profesar el fatalismo y entregarse á la ilusoria esperanza de que la nueva era filosófica que debe reemplazar al Cristianismo sobre la tierra, traerá la luz á las inteligencias, presentando la solucion completa y verdadera del formidable problema.

No, mil veces no: el Cristianismo no desaparecerá

de la tierra para ceder el campo á un estado ó era filosófica, que solo puede existir en la imaginacion de los que rehusan someter su razon á la razon de Dios; porque el Cristianismo durará hasta la consumacion de los siglos, segun la promesa de su divino Fundador. Será desterrado sí, del corazon y de la inteligencia de los que en su orgullo insensato, pretenden medir la obra de Dios por la obra del hombre y sujetar la razon de Dios á la razon del hombre; pero no será desterrado de las almas sencillas y humildes que confiesan y reconocen su flaqueza y la insuficiencia de su razon en presencia de la razon infinita de Dios. Y es que no en vano el Verbo de Dios daba gracias al Padre Celestial, porque escondiera estas cosas á los sabios y prudentes del siglo para revelarlas á los pequeños y sencillos.

Por otra parte, sesenta siglos de esperiencia debieran bastar para convencer á todo hombre pensador, que no es la filosofía, que no es la razon humana replegada sobre sí misma, la que debe presentar la verdadera y adecuada solucion de éste complicado y difícil problema. Es preciso desengañarse: la razon humana abandonada á sus propias fuerzas, la razon humana separada de la razon divina y luchando contra ella, esa filosofía esperada y deseada por los espíritus racionalistas como el sucesor legítimo y necesario del Cristianismo cuyos misterios luminosos rechazan con orgullo, no llegará jamás mas alto de lo que llegaron los genios de la antigüedad: es una esperanza ilusoria el pretender que esa filosofía sucesora del Cristianismo y completamente racionalista, que debe rechazar toda idea religiosa y prescindir del elemento tradicional, realizará lo que

no pudo realizar el genio filosófico de Platon, de Aristóteles y de Zenon.

Para convencerse mas y mas de lo que hasta aqui llevo consignado, conviene reflexionar que este problema del destino humano, al propio tiempo que es el mas vital, interesante, y práctico para la humanidad, contiene condiciones especiales y es tambien un problema complicado sobremanera.

Puesto que toda naturaleza criada ha sido producida por una inteligencia y nó por el acaso ni por sí misma, es evidente que toda naturaleza debe estar ordenada á un fin y tener un destino determinado, debiendo añadirse, que asi como no está en la mano de la criatura el cambiar su naturaleza, tampoco lo está el cambiar su destino. La realizacion y consecucion de este destino debe constituir y constituye en efecto, la perfeccion última de cada naturaleza particular; y esto que es una verdad respecto de toda naturaleza criada, lo es con mayor razon relativamente al hombre, atendidas su inteligencia, su libertad y demas condiciones especiales de su naturaleza. Si toda naturaleza tiene un destino, y si su perfeccion última y completa consiste en la realizacion de este destino, es facil y legítimo el inferir que este destino es como la base, la razon primitiva y como la regla suprema del bien y del mal en órden á cada naturaleza. La luz, el agua, el colorico, son *buenos* para la planta, porque contribuyen al cumplimiento y realizacion de su destino: los actos de comer y beber, son *indiferentes* respecto de la piedra, porque no se hallan en relacion con el cumplimiento y realizacion de su destino; pero estos mismos actos son *buenos*

para el animal, porque le sirven de medio para llenar y realizar su destino.

Lo que sucede con las naturalezas inferiores, sucede tambien necesariamente respecto del hombre; porque toda cosa finita ha recibido con su creacion y en su creacion un destino determinado, en armonía con las condiciones de su naturaleza. Luego el bien y el mal on el hombre, deben hallarse y se hallan en relacion con su destino: en otros términos: serán acciones *buenas* en el hombre, aquellas por medio de las cuales realiza su destino final; y acciones *malas*, las que en vez de aproximarle á este destino, tiendan á apartarle de él. Toda accion que se halla en armonia con el destino señalado por Dios á la naturaleza humana es buena: toda accion capaz de apartar al hombre de este destino, ó que sea un obstáculo para su realizacion, es *mala*. Por eso dice con mucha razon santo Tomás, que el bien ó rectitud de la voluntad se constituye por el órden que dice al último fin, que es el destino final del hombre: *rectitudo voluntatis, est per debitum ordinem ad finem ultimum.* Hé aquí porqué he dicho antes, que el problema del dostino humano, es el problema mas vital, interesante y práctico para la humanidad.

No es menos cierto que la naturaleza de este problema envuelve condiciones ospeciales. Todos sabemos y esperimentamos con demasiada frecuencia, la mezcla singular de grandeza y de miseria que se revela en nuestra naturaleza. Por una parte, amor intenso de la verdad, aspiraciones generosas, tendencias al bien, aversion al vicio, elevacion sobre las cosas pasageras: por otra, ignorancia y desidia, flaqueza y debilidad para resistir al mal, dificultad de obrar al bien, comba-

tes de las pasiones, propension á la corrupcion y á los intereses pasageros. Esta contrariedad de tendencias y apetitos, esta divergencia de inclinaciones, esta mezcla singular y estraña de poder y de flaqueza, de grandeza y de miseria, solo puede hallar solucion satisfactoria subiendo por una parte hasta la caida original de la naturaleza humana, y por otra, hasta la elevacion del hombre al órden sobrenatural. De aqui es que el problema del destino humano, que se halla en relacion mas ó menos directa é inmediata, pero necesaria, con estas verdades, se roza con el órden sobrenatural y consiguientemente no puede ser resuelto de una manera satisfactoria y completa por la razon humana abandonada á sus propias fuerzas. Por eso es sin duda, que esa mezcla de grandeza y de miseria que se revela en el hombre, ha sido siempre un enigma para esa razon humana; y por eso es tambien que siempre que la filosofía, llevada de su orgullo, ha rechazado la solucion de la filosofía católica para encerrarse dentro de sí misma y prescindir de la idea cristiana, jamás ha podido llegar á una solucion racional y verdadera, ni mucho menos completa y en relacion con las condiciones elevadas y especiales del problema.

Aun cuando se quisiera prescindir de la naturaleza y condiciones especiales de este problema, bastaria tener en cuenta lo complicado del mismo para convencerse de que si no es del todo imposible, es cuando menos muy dificil á la razon del hombre abandonada á sí misma, llegar á una solucion verdadera y adecuada de este problema. Puede decirse que los problemas mas fundamentales y prácticos de la filosofía, se hallan en relacion necesaria y directa con el

problema del destino humano. ¿A que se reduce el problema de la espiritualidad é inmortalidad del alma, si se le separa del problema del destino humano? ¿No es evidente que esa inmortalidad carece de objeto y por consiguiente de sentido el problema que á ella se refiere, si se pierde de vista el problema del destino final del hombre?

Hasta el problema mismo del bien y del mal, problema fundamental de la ciencia moral, se halla en relacion necesaria con el del destino del hombre. Haciendo abstraccion del origen primitivo y del fundamento ontológico del bien y del mal moral, ello es indudable que nuestras acciones se apellidan y son en realidad buenas ó malas, segun que se hallan ó no en armonía con el destino del hombre. Dios, al dar á este una naturaleza determinada, le ha dado tambien consiguientemente un destino determinado al cual aspira sin cesar. El cumplimiento de este destino, la realizacion y consecucion del mismo, constituyen el bien, la perfeccion y como el complemento y consumacion de la naturaleza del hombre. Los actos capaces de aproximar al hombre á este bien, determinan y constituyen su desarrollo progresivo en el órden moral. En una palabra: si bien se reflexiona, hallaremos que tal accion ó tal cosa es *buena,* porque conviene á nuestra naturaleza y se halla en armonía con nuestro destino; y que cuando decimos por el contrario, que esta ó aquella cosa es *mala,* es porque repugna á nuestra naturaleza y se halla en oposicion con nuestro verdadero destino final. Luego el problema fundamental del bien y del mal moral, se halla en íntima y necesaria relacion con el destino humano.

Ni se crea que son estos los únicos problemas que

se hallan en necesaria y directa relacion con el que nos viene ocupando. Son muchas las complicaciones que envuelve, y apenas hay problema de importancia práctica, que no se refiera al mismo de una manera mas ó menos inmediata. Tomemos por ejemplo el derecho natural del hombre en sociedad. El problema fundamental de la ciencia del derecho social, es sin duda la determinacion de los deberes y derechos respectivos de los individuos que viven en sociedad. Pues bien: la solucion de este problema, depende esencialmente de la solucion del problema del destino humano. El hombre tiene sin duda el derecho de hacer todo aquello que es necesario é indispensable al cumplimiento de su destino; y como quiera que el derecho por parte de un individuo envuelve por parte de los otros el deber de respetarlo, es evidente que los derechos y deberes del hombre social, no pueden ser determinados, si no se determina de antemano la naturaleza de su destino final. Porque tenemos un destino que cumplir; porque nuestra naturaleza está ordenada á un fin determinado en la vida presente y futura, tenemos el *derecho* de hacer ciertas cosas, es decir, aquellas que sean necesarias para la realizacion y consecucion de ese destino que constituye la perfeccion suprema del hombre: por la misma razon, tenemos el *deber* de respetar en otros ciertas cosas, ó sea aquellos actos por medio de los cuales se encaminan y realizan la posesion de ese destino final y verdadero del hombre. Luego la solucion del problema del derecho social, se halla en íntima relacion y depende esencialmente de la solucion del problema del destino humano.

El problema del derecho político, envuelve igualmente relaciones necesarias con el del destino humano, relaciones que si no son tan inmediatas y directas como las que acabamos de encontrar en el problema del derecho social, no son por eso menos reales y verdaderas.

La determinacion de los deberes y derechos sociales, sería completamente inutil el hombre en la práctica, sin la existencia de un poder público, de una fuerza superior, con la mision de hacer respetar esos derechos. Y la institucion de este poder público, no tiene por único objeto la conservacion de los derechos y deberes sociales del hombre: uno los de objetos mas principales de la asociacion humana y consiguientemente del poder é instituciones políticas que la dirigen y gobiernan, es aumentar la fuerza individual, es multiplicar la fuerza de un individuo con las fuerzas de los otros individuos de la sociedad, y consiguientemente ponerle en aptitud de caminar y llegar con mayor seguridad á su destino y de vencer los obstáculos que pueden oponerse á su realizacion. Asi pues, cuando se pregunta, cuales son las mejores instituciones políticas, cual es el mejor gobierno posible, bien puede responderse en tesis general, que el mejor gobierno posible es aquel cuya organizacion sea la mas conveniente, no solo para establecer y conservar el equilibrio entre los derechos y deberes respectivos de los individuos, sino tambien para acrecentar y dirigir sus fuerzas en órden al cumplimiento de su destino.

Por otra parte, para determinar cual sea la mejor organizacion política de una sociedad, es preciso determinar de antemano los derechos y deberes so-

ciales del individuo, derechos y deberes que, segun hemos visto, solo pueden determinarse convenientemente con relacion al derecho social del hombre. Luego el problema del derecho político, presupone la solucion del problema del derecho natural y social del hombre, la cual presupone á su vez la solucion del problema del destino humano.

Las reflexiones hasta aqui consignadas, nos revelan tambien, porqué el problema del destino humano se presenta á nuestro espíritu á cada paso y por tan diferentes y multiplicados caminos. Constituyendo, como hemos visto, la regla primitiva del bien y del mal en nuestras acciones morales; siendo el problema mas vital y de mayor importancia práctica para la humanidad; hallándose en fin estrechamente ligado con la felicidad suprema y verdadera del hombre, el Autor de la Naturaleza ha querido en su providencia paternal, que todo cuanto nos rodea, contribuyera á escitar en nuestra razon el pensamiento de nuestro destino. La pequeñez del hombre en presencia de esos agentes poderosos de la naturaleza; las sombras que cubren el origen de los pueblos en la historia humana y las leyes de su propagacion sobre nuestro globo; las ilusiones y el vacio que encuentra constantemente en la satisfaccion de sus mas ardientes deseos y pasiones; el infortunio y contrariedades de todo género que le salen siempre al paso en el camino de la vida, todo contribuye á escitar en el espíritu agitado del hombre la idea de su destino, todo le obliga á preguntarse á sí mismo una y otra vez: ¿quien soy? ¿de donde viene la humanidad? ¿á donde camina? ¿cual es mi destino sobre la tierra?

¿cual es mi destino despues de la vida presente? ¡Felices aquellos que á la luz de las ideas cristianas. encuentran solucion completa y segura para estas grandes y difíciles cuestiones, y mas felices aun los que realizan esa solucion cristiana, siguiendo las inspiraciones del Verbo de Dios!

Empero los que se obstinan en cerrar los ojos á la luz del Verbo; los que se empeñan en dividir y separar la razon humana de la idea cristiana, se hallan condenados á plantear eternamente el formidable problema del destino humano, sin que les sea dado salir del estrecho círculo de hierro en que los encerrara el orgullo de su razon.

Esto es lo que observamos en los filósofos racionalistas, y con particularidad en el que hemos citado mas de una vez en este capítulo. Sin haber podido llegar mas que á dudas, vacilaciones y soluciones incompletas, veia sin embargo que el terrible problema se presentaba sin cesar ante su vista inquieta. Las felicidades de la vida presente, lo mismo que los infortunios, ofrecen siempre á su espíritu agitado por la duda, el formidable problema del destino humano. Oigamos sus palabras, y le veremos plantear con toda energia, precision y seguridad el gran problema, para caer despues en la inquietud y la amargura del alma, en vista de la impotencia de su razon para descifrar el enigma.

«Lo que despierta la razon, (1) lo que la obliga á inquietarse sobre el destino del hombre, es el mal: el mal que se encuentra por todas partes en la con-

(1) *Ibid.* pag. 310. y sigs.

dicion humana, hasta en los goces pasageros que se apellidan dichas.

Al principiar la vida, nuestra naturaleza, despertándose con todas las necesidades y facultades de que se halla dotada, encuentra á su paso un mundo que parece ofrecerle un campo ilimitado á la satisfaccion de las unas y al desenvolvimiento de las otras. Á vista de este mundo que parece contener la felicidad para ella, nuestra naturaleza se lanza llena de esperanzas é ilusiones. Empero está en la condicion humana que ninguna de estas esperanzas quede cumplida, ni justificada alguna de esas ilusiones. De tantas pasiones que Dios ha puesto en nosotros, de tantas facultades con que nos ha dotado, examinad y ved cual de ellas llega á su término y consigue su fin aqui en la tierra. No parece sino que el mundo que nos rodea, ha sido constituido de una manera propia para impedir semejante resultado. Y sin embargo, estos deseos y facultades salen de nuestra naturaleza: lo que ellos quieren, es lo mismo que quiere ella; lo que ella quiere, es el fin para el cual ha sido puesta en este mundo, es la felicidad, es el bien.

Nuestra naturaleza sufre pues, y no solamente sufre, sino que se admira y se indigna. . . . . Durante el tiempo de la juventud, el infortunio mas bien nos admira que nos espanta; nos figuramos que lo que nos sucede es una anomalia, sin llegar nunca á perder la esperanza. . . . Mas al fin, ya sea que heridos por algun terrible golpe abramos subitamente los ojos, ya sea que una esperiencia demasiado prolongada, venza por fin, la triste realidad se presenta á nuestros ojos: entonces se desvanecen todas aquellas esperanzas que

habian dulcificado nuestras desgracias; entonces del fondo de nuestro corazon oprimido por el dolor, del fondo de nuestra alma herida en sus creencias mas íntimas, se eleva inevitablemente esta melancólica cuestion: ¿Para que ha sido colocado el hombre en este mundo?

Y no se crea que las miserias de la vida son las únicas que tienen el privilegio de dirigir la atencion de nuestro espíritu hacia este problema; porque problema es este, que sale de nuestras dichas lo mismo que de nuestros infortunios; puesto que nuestra naturaleza no se encuentra menos engañada en las primeras que en las segundas. En el primer momento de la satisfaccion de nuestros deseos, tenemos la presuncion, ó mejor dicho, la inocencia de creernos dichosos; pero si esta dicha persevera, pronto desaparecen sus encantos, y alli en donde creyéramos sentir una satisfaccion completa, ya no encontramos mas que una satisfaccion menor, á la que sucede otra menor, que se debilita poco á poco hasta desaparecer y apagarse del todo en el fastidio y disgusto. Tal es el desenlace inevitable de toda ventura humana: tal es la ley fatal de que ninguna puede librarse. Que si en el momento del triunfo de una pasion, tenemos la buena fortuna de que otra se apodere de nosotros, entonces trasportados por la nueva pasion, nos libramos á la verdad del desencanto de la primera; y solo de esta manera, en una existencia muy llena y agitada por la satisfaccion de continuas pasiones, es como podemos gozar por bastante tiempo las dichas de este mundo, antes de llegar á descubrir y reconocer su vanidad.

Empero este aturdimiento no puede durar mucho

tiempo: llega un momento en que esta impetuosa inconstancia en la prosecucion de la felicidad que nace de la variedad é indecision de nuestros deseos, se fijá por fin, y en que nuestra naturaleza, acumulando, por decirlo asi, y concentrando en una sola pasion toda la necesidad de dicha y bienestar que en ella se revela, ve esta dicha, la ama, la desea en una sola cosa, á la cual aspira con todas sus fuerzas. Entonces, cualquiera que sea esta pasion, entonces es cuando llega inevitablemente la amarga esperiencia que el acaso habia retardado hasta aquella hora: apenas obtenido aquel bien tan ardientemente deseado, el alma queda helada á vista de su insuficiencia: en vano se esfuerza por hallar alli la felicidad y la dicha que habia soñado. . . . . . . . . . . Toda la dicha que podia darnos la vida presente, ha entrado en nosotros, y sin embargo nuestro deseo de felicidad no se ha apagado. La dicha es pues una sombra, la vida una decepcion, nuestros deseos un lazo engañoso. Puestas en presencia del corazon del hombre todas las felicidades de la vida, el corazon del hombre no queda satisfecho.

Por eso es que esta mirada melancólica del hombre sobre sí mismo, que hace surgir en el fondo de su alma el pensamiento de su destino; que le obliga á inquietarse y preguntarse á sí mismo en qué consiste este destino, nace con mas frecuencia de la esperiencia de las dichas de esta vida, que de la de sus miserias é infortunios.

Antes de esta revelacion del formidable problema, concluye el filósofo racionalista, (1) el hombre obe-

(1) *Ibid.* pag. 324.

decia á sus instintos, y sin prevision, sin inquietud, llegaba ó no llegaba al término á que le impulsaban: cuando conseguia su objeto, era dichoso; cuando no le era dado el alcanzarlo, sufria; pero estos sufrimientos pasageros, borrados pronto por la aparicion de nuevas pasiones, en nada se parecen á esa profunda tristeza, á esa melancolia incurable que se apodera del que ha llegado á concebir la cuestion del destino humano y á descubrir las tinieblas que la rodean.»

Penosa impresion producen ciertamente en el alma, frases como las que se acaban de escuchar: penosa impresion deben producir en toda alma cristiana, esas palabras que revelan el estado de agitacion y de secretas amarguras que laceraban el corazon de un hombre, que agoviado por dudas desesperantes, estiende una mano convulsiva en busca de una ciencia ilusoria que huye sin cesar ante su vista y con la cual pretende llenar en vano el inmenso vacio que la ausencia de la Religion Católica dejara en su alma: penosa es la impresion que causa ver á un hombre como Jouffroy, blasfemar de esa Religion y proclamar la insuficiencia científica de ese Cristianismo en que las inteligencias mas vastas y poderosas con que se honra la humanidad, han encontrado torrentes de luz, armonias consolantes, raudales de ciencia y de verdad.

Por lo demas, estas palabras del filósofo francés no son mas que la expresion de las tendencias anticristianas de la mayor parte de las escuelas y teorías filosóficas de nuestro siglo, que se agitan fuera del círculo de la idea católica: manifestaciones idénticas en el fondo de la doctrina racionalista, aun-

que diferentes en la forma, estas escuelas y teorías, bien sea que se apelliden eclécticas, ó que se apelliden panteistas, socialistas, del progreso indefinido, etc., todas convienen en proclamar que el Cristianismo es demasiado antiguo y que ha terminado su mision que pertenece al pasado; que sus doctrinas, buenas para la humanidad en épocas anteriores, son estériles é impotentes para labrar su felicidad al presente; que su verdad se halla agotada y envegecida; en una palabra, que el porvenir de la humanidad pertenece esclusivamente á la filosofía y á la razon pura.

Hasta ahora se habia creido que la verdad era inmutable, que la antigüedad misma y la inmutabilidad de la doctrina católica, era un argumento poderoso en favor de su verdad: pero los apóstoles del *progreso*, han llegado á descubrir que la verdad no puede ser tal, sino á condicion de cambiar continuamente; de aqui es que el Cristianismo con sus diez y ocho siglos de existencia, con sus dogmas invariables, con su antigüedad de doctrinas, no puede estar en relacion con los progresos del siglo, ni satisfacer á las necesidades de los espíritus.

¡Insensatos! No saben que la Religion Católica, por lo mismo precisamente que es antigua, tan antigua como el hombre y como el mundo, posée una verdad siempre antigua y siempre nueva, posée una novedad superior á la de esas doctrinas racionalistas que nacen hoy para morir mañana. Semejante á la naturaleza, que decae en el otoño para reaparecer en todo su poder y belleza al aproximarse la primavera, la Religion Católica tiene sus momentos de

decadencia en que los elementos todos y los poderes de la tierra y del infierno parecen conjurarse contra ella; mas no tarda en reaparecer la primavera con el brillante ropage del verdor y de las flores; calma la tempestad: y la Esposa del Cordero, engalanada nuevamente y cubierta de frutos de ciencia, de virtud y de santidad, prosigue su marcha magestuosa á través de los siglos, de los pueblos y naciones; y á través de las naciones, de los pueblos y de los siglos, marcha á realizar la conquista del provenir, como ha realizado la conquista de las edades pasadas.

Y estos pensadores racionalistas, que miran con desprecio y sarcasmo las verdades del Cristianismo, son los mismos que abrazan sin vacilar sueños y delirios que el sentido comun de la humanidad rechaza con energia irresistible. Porque esos pensadores frívolos, que nos hablan sin cesar de la muerte del catolicismo y de sus funerales, y que con igual razon pudieran proclamar la muerte de la ley natural y los funerales del decálogo, puesto que son mas antiguos que el Cristianismo y tan inmutables como este, son los mismos que fabrican símbolos llenos de oscuridad y de tinieblas: esos pensadores frívolos, que miran como mitos los sucesos y doctrinas de la idea cristiana, son los mismos que admiten como verdades inconcusas, sistemas edificados en el aire y comparables solo á los sueños delirantes de un enfermo: esos hombres que se sienten oprimidos en el vasto y anchuroso círculo de la verdad católica, que solo descubren mitos, figuras y errores en esa idea cristiana, que suministró pábulo abundante á la inteligencia poderosa de un Orígenes, de

un san Agustin, de un santo Tomás, de tantos y tan grandes genios que en ella se han inspirado, son los mismos que creen con Hegel en el *desenvolvimiento de la idea*, que admiten la *identidad absoluta del sujeto y del objeto*, que nos hablan del *pensamiento vacio*, con tantas otras vanas abstracciones y desvarios panteistas: son los mismos que proclaman esas teorías comunistas, esas trinidades racionales y esas cristologias absurdas, que podrian apellidarse ridículas, si no fueran sacrílegas y blasfemas. Es preciso decirlo para confusion del género humano: esos pensadores *independientes*, esos *libres* razonadores, que solo hallan absurdos y contradicciones en los misterios cristianos, que rehusan doblegar su razon en presencia de la razon de Dios, son los mismos que no hallarán dificultad en creer y admitir las maravillas proféticas del magnetismo animal, la evocacion de los espíritus, el sacerdocio y nueva religion de Eller, el *libro de oro* del patriarca de los mormones, las revelaciones y visiones de Schwedemborg.

# CAPÍTULO QUINTO.



## Teoría de la voluntad.

«En las cosas entre sí subordinadas por parte de su perfeccion, dice santo Tomás, (1) es preciso que lo primero se incluya en lo segundo; de manera que en este se halle no solo la perfeccion que le compete segun su naturaleza propia, sino tambien la que le corresponde en cuanto contiene al primero: asi vemos que al hombre no solo le conviene el uso de la razon, perfeccion que le pertenece segun su propia diferencia, que es la racionalidad, sino el usar tambien de los sentidos y alimentos, lo cual le corresponde

(1) *Quæst. Disp. De Verit.* Cuest. 22. Art. 5.°

por parte del género, ó sea, segun el concepto de animal. . . . . . . . . . . . Ahora bien: la naturaleza y la voluntad están relacionadas entre sí, de tal manera que la voluntad es una especie de naturaleza, puesto que todo cuanto existe en el mundo es alguna *naturaleza*. Asi es que en la voluntad se encuentra, no solo la razon propia de *voluntad*, sino tambien lo que corresponde á la razon ó concepto de *naturaleza*. Conviene generalmente á toda naturaleza criada, el estar ordenada por Dios á algun bien que apetece naturalmente. En conformidad á esto, existe en la voluntad un apetito y deseo natural en órden á algun bien que corresponde á su naturaleza; y luego ademas de esto, posée la facultad de apetecer algo segun su determinacion propia y libre y nó por necesidad; lo cual le corresponde en cuanto es *voluntad*.

Asi como hay cierto órden entre la *naturaleza* y la *voluntad*, asi tambien existe determinado órden entre las cosas que la voluntad apetece naturalmente ó como *naturaleza*, y las que apetece determinándose á sí misma, ó como *voluntad:* y asi como la *naturaleza*, es como el fundamento de la *voluntad*, asi tambien el bien apetecido naturalmente, es el principio y el fundamento de la volicion de los otros bienes. Entre los bienes que el hombre desea ó busca, el fin es el principio y fundamento de los que se ordenan al fin, toda vez que las cosas que se apetecen para conseguir un fin, no se apetecen, sino por razon de este fin que se intenta alcanzar. De aqui es que lo que la voluntad apetece ó quiere necesariamente como determinada á ello por inclinacion natural, es el último fin ó sea la felicidad. . . .

pero con respecto á los demas bienes particulares, no se determina necesariamente por inclinacion natural, sino por su propia disposicion y como exenta de toda necesidad.

Mas aunque la voluntad quiere el último fin por una inclinacion natural, nunca sin embargo se debe conceder que haya coaccion en la misma respecto de este acto. . . . . . . . . . . . . . . . . Y jamás puede suceder que la voluntad quiera alguna cosa por coaccion ó violentamente, por mas que sea verdadero el decir que quiere alguna cosa por inclinacion natural. Resulta pues, que la voluntad no quiere alguna cosa necesariamente con necesidad de coaccion, pero sí quiere alguna cosa necesariamente con necesidad de inclinacion natural.»

Este pasage del santo Doctor contiene una de las principales bases de su teoría sobre la voluntad y el libre albedrio. De él se infiere con toda evidencia: 1.° que la actividad ó fuerza que llamamos voluntad, no es libre con respecto á todas sus manifestaciones; pues los actos que pone en órden al último fin en comun, ó sea la volicion de la felicidad en sí misma, son actos que pone necesariamente y nó en virtud de una determinacion libre de la misma. Sin embargo, esta necesidad es solo una necesidad hipotética, ó como se dice en las escuelas, *quoad specificationem*, es decir, que en el caso de poner algun acto respecto de este objeto, la voluntad se halla determinada natural y necesariamente, á poner el acto de amor ó deseo respecto de la felicidad; toda vez que no puede huir de ella ó aborrecerla, sin que por esto deje de ser libre en un sentido absoluto,

en cuanto tiene la facultad de no pensar en ella y por consiguiente suspender ó abstenerse de ejercer actos respecto de la misma; porque, como nota el mismo santo Tomás, la determinacion á la especie del acto no lleva consigo siempre la determinacion á la posicion ó ejercicio del acto: (1) *Ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium est, status omnium bonorum agregatione perfectus. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine.*

Infiérese en segundo lugar, que la coaccion repugna de tal manera á la voluntad, que se opone á ella no solo considerada en razon de *voluntad* ó como potencia libre, sino como *naturaleza,* ó sea hasta en razon de actividad espontánea, bajo cuyo concepto le corresponde la inclinacion ó amor necesario del último fin.

Infiérese lo tercero, que la libertad propiamente dicha comienza, por decirlo asi, en donde concluye la voluntad como naturaleza, ó mejor dicho, que la accion libre de la voluntad viene despues de su accion necesaria: la primera se refiere á los medios, la segunda el último fin. La accion deliberada, la determinacion libre, es la forma de la voluntad como voluntad: la accion necesaria, la determinacion *ad unum*, es la forma de la voluntad como naturaleza.

Esta doctrina del santo Doctor se halla en completa armonia con el testimonio de la conciencia íntima. La ob-

---

(1) *Ibid. De Mal.* Cuest. 6. Art. unic.

servacion atenta de los fenómenos internos, nos revela la existencia de esta doble manifestacion de la energia de nuestra voluntad. ¿No esperimentamos á cada paso que nos hallamos dominados de una manera irresistible y necesaria, por el deseo y amor de la felicidad, del bien universal? Este amor del bien universal nos domina hasta tal punto, que nada podemos apetecer ni desear, sino á condicion de ser para nosotros un medio de llegar á él, una forma, una participacion de ese bien universal. Al mismo tiempo que nos sentimos libres para querer ó no querer, amar ó aborrecer los bienes particulares, sentimos y esperimentamos que nos es imposible aborrecer *la felicidad*, no querer *el bien.*

La importancia científica de esta parte de la teoría de santo Tomás, ha sido reconocida y confesada practicamente por Mr. Cousim, el cual admite tambien á ejemplo de aquel, una doble manifestacion fundamental de la actividad de la voluntad humana. Cierto, que el gefe del moderno eclectisno exagera despues y hace aplicaciones inexactas de esta doctrina á la libertad, segun hemos visto en la ontología; pero no es menos cierto por eso, que su doctrina en órden á la existencia de las manifestaciones referidas de nuestra voluntad, es idéntica en el fondo con la de santo Tomás, sin mas diferencia que la relativa á los nombres, pues el gefe del eclectismo moderno llama *reflexion*, á lo que santo Tomás llama voluntad como voluntad; y *espontaneidad*, á lo que este denomina voluntad como naturaleza.

«Concebir un fin, nos dice el filósofo francés, (1)

(1) *Fragm. fil.* Tom. 1.° pag. 66.

deliberar, lleva consigo la idea de reflexion. La reflexion es pues, la condicion de todo acto voluntario, si todo acto voluntario supone una premeditacion de su objeto y una deliberacion. ¿Empero, una operacion refleja puede ser una operacion primitiva? Querer, es, teniendo uno conciencia de que puede resolverse y obrar, deliberar si se resolverá ó no, si se obrará de esta ó de otra manera, y escoger en favor de la una ó de la otra. El resultado de esta eleccion, de esta decision precedida de deliberacion y premeditacion, es la volicion, efecto inmediato de la actividad personal. . . . . . . . . . *La operacion anterior á la reflexion, es la espontaneidad.* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . *El fenómeno pues de la actividad espontánea, es tan real, como el de la actividad voluntaria.*»

«La reflexion, añade despues, (1) en principio y de hecho, *supone y sigue á la espontaneidad;* mas como nada puede haber aqui mas espontáneo, todo lo que hemos dicho de uno, se aplica al otro; y *aunque la espontaneidad no se halle acompañada, ni de predeterminacion, ni de deliberacion, no deja de ser por eso como la voluntad, una potencia real de accion,* y por consiguiente una causa productora y en consecuencia personal. La espontaneidad contiene pues, todo lo que contiene la voluntad, y lo contiene con anterioridad á ella.»

Salvo algunas inexactitudes y las diferencias de lenguage, es incontestable y á todas luces evidente, que el fondo y la sustancia de esta doctrina coincide exactamente con la enseñada por santo Tomás sobre

(1) *Ibid.*

esta materia. Las últimas palabras de Mr. Cousin podrian traducirse por las siguientes de santo Tomás: *Sicut intellectus ex* (1) *necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæret ultimo fini, qui est beatitudo. . . . . . . . . Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo inmobili. Voluntas secundum quod est rationalis,* (2) *ad opposita se habet; hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium. Sed prout est natura quædam, nihil prohibet eam determinari ad unum. . . . . . . . . Hoc enim est proprium voluntati in quantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.*

Ya he indicado antes, que esta comunidad de doctrina entre Mr. Cousin y santo Tomás, se limita esclusivamente á la existencia y distincion de la voluntad como fuerza natural y de espontaneidad, y la voluntad como *voluntad* ó sea como facultad de deliberacion, ó si se quiere, de *libre reflexion,* como la apellida el citado escritor; pues por lo que hace á las aplicaciones de esta doctrina y á la naturaleza de los actos que proceden de esta doble fuerza de la voluntad, la doctrina del gefe del eclectismo es diametralmente opuesta á la de santo Tomás, toda vez que para él los actos de la voluntad como fuerza de espontaneidad, no son menos libres que los actos voluntarios de la misma.

«¿Cual es pues esta potencia, pregunta este escritor,

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 82. Art. 1.°
(2) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 22. Art. 5 ad 5.$^{m}$ et 7.$^{m}$

(1) que no se revela mas que por sus actos, que se encuentra y percibe en la espontaneidad, se vuelve á hallar y se refleja en la voluntad? *Espontáneos ó voluntarios*, todos los actos personales tienen una cosa comun, y es que se refieren inmediatamente á una causa que tiene en sí misma unicamente su punto de partida, *es decir, que son libres; tal es la nocion propia de la voluntad.*»

Como se ve por este pasage, para Mr. Cousin no solo son igualmente libres los actos espontáneos y los voluntarios, sino que la *nocion propia de la libertad*, solo exige que el acto se refiera á una causa ó fuerza que tenga su punto de partida en sí misma; lo cual equivale á decir en otros términos, que la libertad no escluye la necesidad y determinacion *ad unum*, sino la coaccion solamente, y que un acto será siempre libre con tal que proceda de una fuerza ó causa interna.

Aunque el pensamiento del gefe del eclectismo se halla consignado con demasiada claridad, todavia se expresa de una manera mas terminante al desenvolver mas este mismo pensamiento.

«La libertad, dice, (2) no puede ser la voluntad solamente, *porque en este caso la espontaneidad no sería libre;* y por otra parte la libertad no puede ser la espontaneidad solamente, porque la voluntad á su vez no sería libre. Luego si los dos fenómenos son igualmente libres, no pueden serlo sino á condicion de quitar á la nocion de la libertad lo que pertenece esclusivamente al uno y al otro de los dos fenómenos,

(1) *Frag. filos.* T. 1.° pag. 68. y sigs.
(2) *Ibid.*

dejándoles solo lo que tienen de comun. Y ¿que es lo que tienen de comun sino el tener su punto de partida en ellos mismos y proceder de una causa, que es su causa propia y que *no obra sino por su propia energia? Siendo la libertad el caracter comun de la espontaneidad y de la voluntad, comprende bajo de sí estos dos fenómenos. . . . . . . . . . . . . . La idea fundamental de la libertad, es la de una potencia que bajo cualquiera forma que obre, no obre sino por una energia que le sea propia.*

Este pasage no necesita comentarios de ninguna especie. Mr. Cousin tuvo mucha razon y procedió consecuentemente, al apellidar libres á los actos espontáneos, es decir, á los actos de la voluntad anteriores á la deliberacion y que proceden de la misma como naturaleza; porque si la idea fundamental de la libertad no envuelve otra cosa, sino que el agente *obre por una energia que le sea propia*, por mas que dichos actos procedan de la voluntad necesariamente y con determinacion *ad unum*, por mas que esta no pueda poner el acto contrario, por mas independientes que sean de la deliberacion previa, en una palabra, por mas naturales y necesarios que sean, no por eso dejarán de ser verdaderamente libres, procediendo como proceden de una causa interna, de *una energia que es propia* al agente, cual es la espontaneidad. Inutil creo recordar que esta doctrina constituye la antítesis mas completa de la de santo Tomás sobre esta materia. (X.)

# CAPÍTULO SESTO.



## La voluntad como potencia libre.

Despréndese de lo dicho en el capítulo anterior, que la voluntad bajo su forma mas universal y concreta, y segun que envuelve la energia de espontaneidad y de libertad, es como una inclinacion activa al bien. Pero á diferencia de los bienes particulares, sensibles y corpóreos, á que tienden y se ordenan las facultades afectivas de los animales, el bien que es objeto propio y adecuado de la voluntad, es el bien inteligible, absoluto y universal, que contiene en sí todos los bienes en relacion con la naturaleza del hombre. La razon *á priori* inmediata de esta diferencia debe buscarse con santo Tomás en la respectiva diferencia

entre las facultades de conocimiento sensitivas y la facultad de conocimiento puramente intelectual. El conocimiento mas ó menos perfecto del bien, es una condicion esencial del acto con que el agente se inclina y mueve al deseo y consecucion de este bien; la esperiencia misma interna nos revela la existencia de este hecho psicológico.

De aqui resulta, que la forma de inclinacion al bien, debe estar en relacion necesaria con la forma de conocimiento que le sirve como de base y condicion esencial. Luego siendo propio del entendimiento el conocer las verdades universales, solo él puede percibir la razon universal, necesaria y absoluta del bien. Luego solo la voluntad que procede, reside y radica, por decirlo asi, en el entendimiento, puede estender su inclinacion y capacidad al bien absoluto, al bien universal.

Puesto que toda potencia ó facultad activa del alma, es como arrastrada hacia su objeto propio, total y adecuado, y se halla natural y necesariamente ligada con él cuando existen las condiciones *sine qua non* necesarias al efecto, como vemos en el entendimiento respecto de la verdad presentada evidentemente, en la vista respecto de los colores etc. la potencia ó facultad del bien universal, apetece y ama necesariamente este bien, siempre y cuando le sea propuesto por el entendimiento. Hé aquí porque dice santo Tomás, que el acto de la voluntad respecto del último fin, es un acto necesario y no libre, ó lo que es lo mismo, procede de la voluntad en razon de *naturaleza* y no como *voluntad*. Porque siendo este último fin el mismo bien universal, ya sea que se considere en

general, como cuando apetece y busca el hombre la felicidad absoluta, ya sea que se le considere como identificado realmente con la cosa cuya posesion constituye esta felicidad, es decir, en Dios, Bien Sumo del hombre, como sucede á los bienaventurados en el cielo, el hombre lo amará necesariamente, con la única diferencia, que en el primer caso esta necesidad es hipotética solamente, mientras en el segundo, esta necesidad es relativa no solo á la especie de acto sino tambien á su ejercicio.

Por lo mismo que los bienes particulares contingentes no contienen en sí la razon de bien universal, son dominados por la voluntad, y esta es dueña de sus actos respecto de estos bienes; porque dirigida como se halla por el juicio universal del entendimiento y pudiendo considerarlos y dirigirse á ellos, ya por parte de lo que participan del bien, ya por parte de su limitacion é imperfeccion; pudiendo tambien distinguir y establecer en los mismos variadas y múltiples relaciones y comparaciones con respecto á otros objetos y principalmente con respecto al último fin, la voluntad se halla esencialmente indiferente é indeterminada relativamente á estos objetos, y los actos que á ellos se refieren, se hallan completamente sometidos á su dominio y potestad. La voluntad, que es en cierto modo dominada por su objeto total y adecuado que es el bien universal, domina á su vez y se halla elevada por encima de los bienes particulares, contingentes y relativos, en los cuales no encuentra el bien universal y absoluto, único que puede llenar todos sus deseos y que se halla en armonía con las condiciones elevadas de su naturaleza.

Hé aquí lo que constituye á la voluntad en razon de libre albedrio; hé aquí porqué es dueña y dispone de todos sus actos, cuando estos no se refieren inmediatamente al bien universal, conocido ó considerado actualmente; hé aquí en una palabra, cómo la voluntad viene á ser una potencia libre, segun que tiene facultad de eleccion respecto de estos objetos ó bienes particulares: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* (1) «Puesto que la capacidad de la voluntad, añade, se estiende al bien universal y perfecto, no se halla sujeta á bien alguno particular; y por lo mismo no se mueve necesariamente.»

El santo Doctor esplica en otra parte esta doctrina por medio de una comparacion exactísima y muy conducente al efecto.

«Si se presenta á la vista algun color, (2) es percibido necesariamente por ella, á no ser que se aparten los ojos de dicho color, lo cual pertenece al ejercicio del acto. Pero si se presentara á la misma vista un cuerpo, que en una de sus superficies tuviera color y en la otra nó, en este caso este objeto no sería visto necesariamente, pues podria presentarse á la vista por aquella parte que carece de color. Asi como el cuerpo con el color actual, es el objeto de la vista, asi el bien es el objeto de la voluntad. De aqui es, que si se presenta á la voluntad un objeto que sea bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad en caso de obrar, tiende necesariamente á él y no po-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª Part. Cuest. 82 Art 1.°

(2) *Ibid.* 1.ª 2.ª Cuest. 10. Art. 2.°

drá querer lo contrario. Mas si el objeto presentado á la voluntad no es bueno bajo todos sus aspectos ó relaciones, la voluntad no se inclinará á él necesariamente.»

Ya hemos visto, que la voluntad no existe en el hombre sino á condicion de la existencia del entendimiento: la dignidad y elevacion de la inteligencia humana, es como la razon suficiente de la elevacion y superioridad de la voluntad humana: quitad al hombre la inteligencia, y le habreis quitado la voluntad. Si esta potencia es una energía primitiva, por medio de la cual el hombre se constituye superior á todos los bienes particulares; si es capaz de dominar todos estos bienes y disponer absolutamente de todos aquellos de sus actos que á ellos se refieran, es porque se halla subordinada á la percepcion universal del entendimiento y dirigida por el juicio indiferente de la razon.

De aqui se infiere, que la universalidad, indiferencia objetiva y superioridad del conocimiento intelectual, en combinacion con la amplitud y estension de la voluntad relativamente á su objeto adecuado, es como la razon *á priori* de la indeterminacion subjetiva y de la libertad ó facultad de eleccion que reside en esta misma voluntad humana. Porque, como observa con mucha razon santo Tomás: (1) *Ratio, circa contingentia, habet viam ad opposita. . . . . . . . . . . . . . Particularia autem operabilia, sunt quædam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.*

(1) *Ibid.* 1.ª P. Cuest. 83. Art. 1.°

Ni es otro el origen y la razon suficiente de esa fuerza admirable de accion que reside en la voluntad, con la cual no solo domina absolutamente sus propios actos, se mueve y determina libremente á ellos, sino que se estiende á escitar y mover las demas facultades del hombre, dominando tambien el ejercicio de sus actos. Y es que los actos y objetos de las demas potencias, entran en la categoría de bienes particulares con respecto á la voluntad. El sentido es un bien particular y lo es igualmente la percepcion de su objeto: el color y la vision son bienes particulares: la operacion del entendimiento y la verdad que percibe, participan tambien la razon de bien y se ofrecen á la voluntad como bienes particulares y determinados. Luego la ecuacion de esta facultad con el bien universal y absoluto, y su consiguiente elevacion y superioridad sobre todo cuanto entra en las condiciones de bien particular, imperfecto y relativo, la hace capaz de influir activamente sobre las demas facultades y disponer libremente de sus actos, como dispone de los suyos propios. «Si consideramos los movimientos de las facultades del alma por parte del ejercicio actual, dice santo Tomás, (1) la voluntad es el principio activo del movimiento. Porque siempre la potencia á la cual pertenece el fin principal, mueve á obrar á la potencia que se refiere á lo que sirve de medio respecto del fin principal. Por esta razon, la voluntad se mueve á sí misma y á todas las demas potencias; pues entiendo porque quiero, y de la misma manera, uso de las demas potencias y hábitos, porque quiero.»

---

(1) *Quæst. Dispæ. De Malo.* Cuest. 6.ª Art. un.

Las reflexiones emitidas en este capítulo y el precedente, no son mas que las bases y como las líneas generales de la vasta y profunda teoría de santo Tomás sobre este punto. En gracia de la brevedad y en conformidad á lo que al principio de este libro dejo consignado, no he querido trascribir textualmente las palabras en que el santo Doctor espone y desenvuelve en diferentes partes toda su grande teoría, contentándome con reunir y concentrar algunos de sus puntos principales. Y no siendo tampoco mi ánimo entrar en el examen y desarrollo de sus aplicaciones prácticas y de sus relaciones con los demas problemas de la ciencia moral, terminaré este capítulo trascribiendo uno de sus pasages, en que al propio tiempo que resume en parte su teoría, esplica y desenvuelve con su acostumbrada exactitud filosófica, las condiciones propias de la voluntad como facultad indeterminada ó de eleccion libre.

«En tanto una cosa se dice *necesaria,* (1) en cuanto está determinada *ad unum* de una manera inmutable. Hallándose pues la voluntad en estado de indeterminacion, respecto de muchas cosas, será preciso decir, que no existe en ella la necesidad respecto de todas las cosas, sino solo respecto de aquellas á las cuales se halle determinada por inclinacion natural. Y como quiera que todo movimiento se refiere á alguna cosa inmovil, y lo indeterminado á lo determinado como á su principio, infiérese de aqui, que aquello á lo cual la voluntad se halla determinada, que es el último fin, como se ha dicho, será en ella el principio de querer

(1) *Ibid. De Verit.* Cuest. 22. Art. 6.°

las demas cosas, respecto de las cuales no se halla determinada necesariamente.

La indeterminacion de la voluntad tiene lugar respecto de tres cosas, á saber, respecto del objeto, respecto del acto y respecto del órden al fin. Respecto del objeto, la voluntad es indiferente ó indeterminada, en cuanto á las cosas que son como medios para el fin, pero nó en cuanto al mismo fin último, como queda dicho; y la razon es, que á este último fin se puede llegar por diferentes caminos, y á diversos agentes convienen diferentes caminos para llegar á él. Asi es que el deseo de la voluntad no puede estar determinado de una manera necesaria á las cosas que sirven de medios para el fin, como sucede en las cosas naturales. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . Empero la voluntad quiere necesariamente el último fin, de suerte que no puede no quererlo; pero no quiere necesariamente ninguna de aquellas cosas que sirven de medios para el fin, por lo cual está en su potestad el querer esto ó aquello.

Respecto del acto, la voluntad es facultad indiferente; porque aun relativamente á un objeto dado, puede ejercer ó no ejercer su acto, puesto que puede determinarse á obrar ó no obrar en órden á cualquier objeto; cosa que no sucede en los seres naturales . . . . . . . . . . . . . . La indeterminacion de la voluntad respecto del órden al fin, existe en cuanto puede apetecer ó querer lo que verdaderamente se ordena al debido fin, ó lo que solo se ordena segun la apariencia. . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . Supuesto pues que la voluntad se llama libre

en cuanto escluye la necesidad, la libertad de la voluntad consiste ó se manifiesta de tres maneras, á saber, con relacion al acto, segun que puede querer ó no querer; con relacion al objeto, en cuanto puede querer esto ó aquello y su contrario; por parte del órden al fin, segun que puede querer lo bueno y lo malo. Por parte de lo primero, la libertad conviene á la voluntad en cualquier estado natural y respecto de cualquier objeto. Por parte de lo segundo, la libertad le conviene respecto de algunos objetos solamente, es decir, respecto de aquellos objetos que se comparan ó consideran como medios para el fin, pero no son el mismo fin último. Por parte de lo tercero, tampoco le conviene respecto de todos los objetos, sino de los que dicen órden al fin; ni respecto de cualquier estado de la naturaleza, sino de aquel solamente en que esta es defectible; porque cuando no existe defecto alguno en la percepcion y determinacion del bien, no puede existir defecto en la voluntad por parte de la eleccion de los medios para el fin, como acontece en los bienaventurados. Por esto se dice que el querer ó elegir el mal, ni es la libertad, ni parte de la libertad, aunque es como un signo de la existencia de la libertad.»

Por lo que hace á la existencia misma de la libertad, santo Tomás la establece en muchos lugares de sus obras, apelando especialmente al testimonio invencible del sentido íntimo ó esperiencia interna, que nos revela la existencia de actos absolutamente libres en nosotros, y nuestra facultad de eleccion. Creo superfluo citar estos pasages, y me limitaré por lo tanto á citar uno en que el santo Doctor ademas de esta-

blecer el hecho de la libertad apoyándose sobre las peligrosas consecuencias y gravísimos inconvenientes que lleva consigo su negacion, enseña con toda claridad y precision que esta libertad no solo escluye la coaccion, sino tambien la determinacion *ad unum* y toda necesidad.

«Afirmaron algunos (2) que la voluntad del hombre se mueve necesariamente á elegir alguna cosa, sin admitir por eso que la voluntad estuviese sujeta á coaccion; porque no todo lo que es necesario es violento, sino solo aquello cuyo principio está fuera del agente; y asi es que entre los movimientos naturales, algunos son necesarios sin ser violentos. . . . . . . . . . . . . Semejante opinion bien puede calificarse de herética, puesto que quita y hace desaparecer la razon de mérito y demérito en los actos del hombre; pues nunca podrá decirse meritorio ni demeritorio, lo que alguno hace necesariamente, de manera que no pueda dejar de hacerlo. Se debe enumerar ademas entre las opiniones absurdas y peregrinas de la ciencia; porque no solo es contraria á la fé, sino que destruye por su base todos los principios de la filosofía moral. Porque si no existen en nosotros actos libres, sino que queremos por necesidad, desaparecen, son completamente inútiles, la deliberacion, las exhortaciones, el precepto, el castigo, la alabanza y vituperio, cosas que supone y á que se refiere la filosofía moral.» (XI.)

(1) *Ibid. De. Mal.* Cuest. 6.ª Art. un.

# CAPÍTULO SÉPTIMO.



## Accion y dominio de Dios sobre la voluntad.

Una de las afirmaciones mas fundamentales y constantes de santo Tomás, es que la voluntad lo mismo que todos los demas agentes criados y finitos, dependen de la mocion y accion de Dios en el ejercicio de sus actos.

Ya sea que se considere la accion de las criaturas como un ser real, ó como un modo del ser real, es preciso admitir que Dios, Causa primera y Ser por esencia, del cual dependen todos los seres y todos los modos del ser real, influye activamente en la determinacion y existencia del acto de la voluntad, como influye en la produccion, existencia y conservacion actual de

todos los seres criados; toda vez que el acto de la voluntad por ser tal, no deja de entrar en la serie de los modos reales de ser y de pertenecer al mundo de los seres reales y de los efectos finitos, como todas las demas cosas y actos sometidos á la mocion y accion universal de Dios sobre el mundo.

«Puede Dios mudar la voluntad, dice el santo Doctor, (1) porque él obra en la voluntad lo mismo que en la naturaleza. Asi pues como toda accion natural ó necesaria procede de Dios, asi tambien toda accion de la voluntad en cuanto accion, no solo procede de la voluntad como agente inmediato, sino tambien de Dios como agente que obra con mayor vigor y perfeccion. Por cuya razon, asi como la voluntad puede mudar su acto en otro diferente, en fuerza de su libertad, como se ha dicho, asi tambien, y mejor aun, lo puede hacer Dios.»

«Nada puede mudar el acto de la voluntad, añade mas adelante, (2) sino lo que obra en lo interior de la voluntad; y esto solo puede ser, ó la misma voluntad, ó lo que da *el ser* á la voluntad, que segun la fé, no es otro que Dios. Por eso es que solo Dios puede cambiar la inclinacion de la voluntad, inclinándola, ya á una cosa ya á otra, segun su voluntad.»

«La voluntad cuando elige de nuevo, (3) pasa de su primera disposicion á otra, ó de un estado á otro, segun que antes tenia la potestad de elegir y ahora elige realmente. Y este tránsito se dice que procede de algun motor, no solo porque la voluntad se mueve

(1) *Quæsts. Dispæ. Di Verit.* Cuest. 22. Art. 8.°
(2) *Ibid.* Art. 9.°
(3) *Ibid. De Mal.* Cuest. 6.ª Art. un. *ad* 17 m

á sí misma, sino tambien porque es movida por algun agente esterior, que es Dios.»

Sabido es que esta doctrina de santo Tomás, ha sido considerada por muchos como sujeta á gravísimas dificultades por parte de su conciliacion con la libertad humana. El hombre, se dice, no puede ser verdaderamente libre, sino á condicion de moverse y determinarse á sí mismo á obrar. Si el principio de la determinacion de la voluntad es un agente esterior, ¿como puede esta apellidarse dueña de sus actos? Si Dios es el que mueve á esta potencia aplicándola á la operacion actual, ¿como se salva la indiferencia é indeterminacion, condicion esencial de la voluntad como actividad libre y facultad de eleccion?

No se crea que esta objecion á la cual vienen á parar en último resultado todas las demas, siquiera se presenten bajo formas diferentes, se escapó á la penetracion de santo Tomás. Lejos de prescindir de ella se la propuso á sí mismo bajo todas sus formas. «Libre, dice el santo Doctor, (1) se llama lo que es causa de su acto: luego lo que es movido por otro no es libre; es asi que Dios mueve la voluntad: luego esta no será libre.» «Todo agente al cual no se puede resistir, añade en otra parte, (2) mueve necesariamente: es asi que á Dios no es posible resistir, puesto que es un agente de virtud infinita. . . . . . Luego Dios mueve necesariamente la voluntad.»

No se dirá que santo Tomás desconocia, ni menos que desvirtuaba ni disimulaba, la fuerza de la objecion

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 82. Art. 4.°
(2) *Ibid.* 1.ª 2.ª Cuest. 1.ª Art. 4.°

contra la libertad. Y sin embargo, lejos de abandonar, ni modificar su doctrina en este punto, la confirma y desenvuelve de nuevo al contestar á estas objeciones. «El libre albedrio, dice respondiendo á la primera dificultad, es causa de su movimiento, porque el hombre se mueve á sí mismo á obrar por medio del libre albedrio; pero no es de esencia de la libertad, que aquel que es libre, sea la primera causa de su movimiento; asi como para que una cosa se diga causa de otra, no es necesario que sea la primera causa de ella. Dios pues, es la primera causa que mueve tanto las cosas naturales como las voluntarias; y asi como al mover ó influir en las causas naturales, no impide que sus acciones sean naturales ó necesarias, asi tampoco al mover las causas voluntarias ó libres, no impide que sus actos sean voluntarios, sino que mas bien produce en ellas esto mismo; porque obra en cada ser segun lo que es propio de su naturaleza.»

Análoga es la doctrina que espone al contestar á la segunda dificultad: «La voluntad divina no solo se estiende á producir alguna cosa por medio del ser á quien mueve, sino tambien á que se ponga el acto, del modo que corresponde á su naturaleza.»

No entra en el plan de esta obra, ni es mi ánimo esponer y desarrollar toda la doctrina de santo Tomás sobre este punto, que podria suministrar materia para un tratado completo, y sí el consignarla únicamente. Me contentaré por lo tanto con recordar, que sobre hallarse solidamente establecida y tener en su favor toda clase de pruebas y argumentos, no parece muy racional ni filosófico el negarla, solo porque nuestro entendimiento no alcanza á disipar completamente la

oscuridad que se presenta sobre alguno de sus puntos. «Algunos, dice el mismo santo Tomás, (1) no comprendiendo cómo Dios puede causar en nosotros la accion de la voluntad sin perjuicio de su libertad» etc. probando en seguida, como lo hace en otros muchos lugares, la necesidad de admitir, lo mismo en el órden puramente natural que bajo el aspecto de la enseñanza religiosa, la accion de Dios sobre la operacion actual de nuestra voluntad. Algo mas racional y filosófico nos parece el pensamiento de san Agustin, cuando hablando de una materia que envuelve bastante analogía con esta, decia: *¿Numquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est?*

Toda vez que la existencia de la accion de Dios sobre los actos de la voluntad humana, se halla apoyada sobre fundamentos sólidos, sobre razones y pruebas reconocidas como gravísimas y convincentes por los adversarios mismos de esta doctrina, cuando prescinden de la dificultad relativa á la libertad, y consideran únicamente el hecho en sí mismo, ó si se quiere, la relacion y dependencia necesaria que existir debe entre la voluntad humana y la causalidad universal de Dios, es indudablemente muy poco lógico, negar la existencia del fenómeno, solo porque no vemos con claridad un modo de ser, ó una fase y relacion del mismo: la parte oscura de una teoría, no es razon suficiente para negar la existencia de la verdad y certeza con respecto á otros puntos de la misma. En el anchuroso campo de la filosofía, tropezamos á cada paso con cuestiones

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 89.

y teorías en que se realiza lo que acabamos de decir. Sabemos que la luz existe, que nos sirve para la percepcion de los cuerpos, que influye en el desarrollo de los vegetales etc.; pero ignoramos sus condiciones primitivas de propagacion y desconocemos su esencia íntima: ¿habremos de negar por eso su existencia ó la realidad de los primeros fenómenos? Sabemos que existe una cosa que llamamos electricidad; sabemos tambien que dá origen, ó que es, cuando menos, una de las condiciones para la produccion de ciertos meteoros; que se propaga y comunica con inconcebible rapidez: pero ignoramos al propio tiempo cual sea la esencia íntima de esa cosa á quien llamamos fluido eléctrico, como ignoramos tambien las relaciones que tener puede con otros fluidos y agentes de la naturaleza: ¿nos dará esto derecho para negar su existencia? ¿será por eso menos cierto que ese agente, sometido á determinadas condiciones, nos sirve para trasmitir el pensamiento con instantánea rapidez?

Luego tampoco será lógico el negar la existencia de la accion de Dios sobre la voluntad humana, solo porque nosotros no podemos comprender con claridad el *modo* con que Dios realiza esta accion sin perjudicar al ejercicio de la libertad. La razon natural por sí misma y mas aun en cuanto apoyada é ilustrada por las verdades del órden sobrenatural, nos demuestra que si Dios es la causa primera de todos los efectos criados, si es el agente universal é infinito con respecto á todos los seres y modos reales del ser del mundo, si todo lo potencial, contingente y relativo, depende, se refiere y procede de la Actualidad pura é infinita, del Ser necesario y absoluto, la voluntad

y sus actos libres, que no por ser tales dejan de ser realidades, deben depender de Dios en órden á su existencia y determinacion, lo mismo que los demas efectos y acciones de los otros seres criados y finitos. Cierto es que nuestra razon no alcanza á ver con claridad el modo íntimo de esta accion, porque no le es dado comprender la naturaleza y toda la estension de la omnipotencia divina en sus relaciones con las criaturas, ¿pero nos da esto derecho para negar la existencia del fenómeno, ni la solidez de sus fundamentos científicos? *¿Numquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendi non potest, quod occultum est?* Recórrase el vasto campo de las ciencias físicas, recórrase el de las ciencias intelectuales, psicológicas y morales, y en todos encontraremos con demasiada frecuencia esa clase de problemas, brillantes por un lado, rodeados de sombras por el otro.

Á mayor abundamiento, conviene observar tambien que la solucion presentada por santo Tomás disipa en gran parte y segun es posible en cuestion tan difícil y espinosa de su naturaleza, esta grave dificultad. Por poco que se reflexione sobre sus palabras al contestar á la objecion antes citada, se reconocerá que colocando la cuestion en el terreno elevado que corresponde á su naturaleza y en armonia con los términos del problema, busca y halla en la naturaleza misma y en las condiciones de la omnipotencia divina, la base verdadera y la razon *á priori* de la posibilidad y existencia de la libertad humana, en la voluntad movida y determinada por Dios. Á poco que se medite sobre la materia, no será difícil advertir, que una parte no pequeña de la fuerza que atribuimos á la

objecion, procede de la aplicacion falsa é inexacta que hacemos de nuestros propios conceptos y de la mezquina y poco elevada idea que nos formamos de la omnipotencia en Dios. Porque vemos que los agentes criados y finitos no pueden influir previamente y ser causas de las acciones de otros seres, sin que estas acciones dejen de ser libres; porque la razon y la conciencia nos enseñan que nuestra voluntad es independiente y superior á todos los agentes criados y finitos, pasamos á inferir de aqui que es preciso que tenga esta superioridad é independencia respecto de Dios. Pero ¿es legítimo y absolutamente lógico este tránsito? ¿Porque concebimos que los seres finitos no podrian ser causa y determinar la accion de nuestra voluntad, sin destruir su libertad, debemos decir lo mismo de Dios, agente de virtud infinita, y que segun la expresion profundamente filosófica de santo Tomás, debe ser considerado «como una causa que produce todo el ente y todas sus diferencias:?» *ut causa quædam profundens totum ens, et omnes ejus differentias.* ¿No será esto fijar límites arbitrariamente á la naturaleza y estension del poder divino? ¿Son las mismas las condiciones de la accion de Dios, que las de la accion de la criatura?

Cuanto mas se medita sobre esto, mas se reconoce que la fuerza de esa objecion contra la libertad humana desaparece en gran parte, cuando formando concepto adecuado y conveniente de la omnipotencia divina, se tiene en cuenta que la estension, eficacia y universalidad de su accion, no deben medirse por las fuerzas y modo de accion de las criaturas. Santo Tomás pues, al decir que Dios en razon á su poten-

cia infinita y á la eficacia y universalidad de la misma, no solo es causa de la accion de la voluntad, sino de que esta accion se ponga en el modo y con las condiciones que exige su naturaleza, ó en otros términos, que la eficacia de la voluntad divina, no solo se estiende á la sustancia de la accion, sino al *modo* de la accion de los agentes criados, mànifiesta haber formado una idea algo mas filosófica y mas en armonia con las condiciones de la omnipotencia divina, que los que creen descubrir en esa accion de Dios la muerte de la libertad humana. En todo caso, los que admitan la verdad ó existencia del hecho, no podrán menos de confesar que la solucion de santo Tomás es altamente filosófica, y la única que por la elevacion del punto de vista en que se coloca, se halla en armonia con la gravedad é importancia de la objecion.

## CAPÍTULO OCTAVO.

### Necesidad de la gracia.

Aunque las cuestiones relativas á la gracia pertenecen directamente al dominio de la teología, la filosofía moral y sobre todo la filosofía moral de las escuelas católicas, no debiera prescindir absolutamente, como sucede con frecuencia, de esta materia. Concíbese facilmente que las escuelas de la antigüedad pagana, careciendo de la enseñanza de la revelacion, y no teniendo ideas fijas y claras sobre la caida primitiva del hombre, prescindieran de toda investigacion relativa á esta gracia de que no tenian idea: pero tratándose de escuelas que respiran la atmósfera del Cristianismo, ¿es justo y conveniente des-

cartar completamente estas cuestiones, sin cuidarse de establecer siquiera la necesidad y existencia de esta fuerza superior?

No basta decir que Dios es el último fin del hombre; no basta señalar á este su destino y determinar las condiciones de la moralidad de los actos humanos; no basta investigar las leyes que deben regular las acciones morales: es preciso ademas saber si el hombre puede alcanzar este destino independientemente de todo auxilio estraño; es preciso tener alguna idea del alcance y poder de nuestras facultades, abandonadas á sus propias fuerzas. Luego en toda moral cristiana, deberia establecerse, á lo menos de una manera general, la necesidad y existencia de la gracia.

Hé aquí porqué santo Tomás, lejos de prescindir en su moral de la necesidad y existencia de esta gracia, enseña que sin ella el hombre no puede conseguir su destino ni en esta vida ni en la otra, considerando esta doctrina como una de las bases y como una parte principal de la ciencia moral. Las facultades del hombre, viciadas y debilitadas en su origen por el pecado, son impotentes por sí solas para restablecer al hombre en el estado primitivo que recibiera al salir de las manos del Criador: necesitan ser vigorizadas para realizar convenientemente su destino, aun en este mundo. La voluntad, por poderosa y enérgica que se la suponga, necesita ser prevenida, dirigida y auxiliada por una fuerza superior, que la ponga en relacion inmediata con su eterno y supremo destino. En una palabra; la naturaleza humana en su estado actual de pecado y de debilidad, no puede llegar por sí misma á la pose-

sion de Dios, su último fin, ni siquiera realizar convenientemente su destino terrestre.

Tal es en sustancia la doctrina que santo Tomás hace entrar en su moral, como una parte necesaria de la misma.

Y no se nos diga que el establecer la necesidad y existencia de la gracia y señalar sus relaciones con las facultades del hombre, es del dominio esclusivo de la teología y la revelacion. Sabemos que á la teología pertenece tratar y desenvolver estas grandes y escabrosas cuestiones bajo todos sus puntos de vista; pero creemos tambien, que toda moral cristiana, que quiera hacer abstraccion completa de las mismas y especialmente de la necesidad y existencia de esta gracia, será una moral esencialmente incompleta.

Por otra parte, la observacion y la esperiencia interna, ¿nada nos dicen acerca de los límites dentro de los cuales se hallan encerradas nuestras facultades? Que si observamos ademas las mutaciones interiores de nuestra propia voluntad, y sobre todo las grandes trasformaciones morales que mas de una vez aparecen en los hombres, no nos será difícil comprender, que sin salir del terreno natural y filosófico, podemos hallar indicaciones graves y como pruebas *á posteriori* de la necesidad y existencia de la gracia, ó sea de una fuerza superior que obra é influye sobre la voluntad del hombre.

Ello es incontestable, en efecto, que si fijamos nuestra vista en el interior de nuestra propia conciencia; si seguimos con atenta mirada la serie de fenómenos morales que en su fondo se realizan durante el curso

de nuestra vida; si tenemos en cuenta las trasformaciones tan profundas y frecuentes como inesperadas de nuestra voluntad, no podemos menos de reconocer en todos estos fenómenos, indicios mas ó menos seguros de una fuerza superior, que domina, impresiona, trasforma y dirige nuestra voluntad en sus manifestaciones morales. Unas veces encontramos nuestra voluntad como dominada por la esterilidad y la inercia del bien, al paso que otras se siente dotada de prodigiosa energia para arrollar los obstáculos que se le presentan en el cumplimiento del deber. Se siente privada con frecuencia del poder y esfuerzo necesarios para obrar el bien; aparece fatigada y como oprimida por el peso del deber presente, mientras que en ocasiones, realiza sin hesitaciones, sin combate y como sin esfuerzo, acciones que se acercan al heroismo. ¿Pueden esplicarse esas diferencias tan profundas, tan radicales y repentinas, por causas puramente naturales? ¿Puede la voluntad sola esplicar tan estrañas trasformaciones? Lejos de eso, la voluntad se siente dominada y subyugada por una fuerza que no halla dentro de sí; y al obedecer á esa fuerza estraña, parece sentir y esperimentar en sí los caracteres de una pasividad relativa. No es posible dejar de ver en esa serie incomprensible de fenómenos y trasformaciones morales, la impresion de las huellas de una energia divina á su paso por nosotros.

Es preciso reconocerlo: La doctrina de santo Tomás en órden á la gracia, es eminentemente filosófica, en el sentido de que su necesidad y existencia, se hallan en completa armonia con las revelaciones é indicios que nos suministran la esperiencia y observacion

psicológica. Para convencerse de ello basta tener presente, que el pensamiento del santo Doctor con respecto á la necesidad y existencia de la gracia, puede resumirse en los tres puntos siguientes.

1.° El hombre que ha sido constituido por Dios desde su origen en relaciones íntimas con la divinidad; el hombre á quien confiriera Dios en su misma creacion un principio de accion superior á las fuerzas de su propia naturaleza, el poder de llegar por medio del buen uso del *gran don* á la vision clara é intuitiva, y á la fruicion perfecta de la primera Verdad y del sumo Bien, siente dentro de sí mismo tendencias y aspiraciones en armonia con esa elevacion de su destino final, tendencias y aspiraciones á la posesion plena de Dios, y por consiguiente superior á las fuerzas de su propia naturaleza, la cual solo puede conducirle á su destino natural y social: *Homo autem,* (1) *non solum est civis terrenæ, sed et particeps civitatis cœlestis Hierusalem, cujus rector est Dominus, et cives angeli, et sancti omnes.* Para llegar á ser participante de esta ciudad celestial, no le basta al hombre su propia naturaleza, sino que es elevada por la gracia de Dios: *non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei.* «Asi como el hombre, añade despues, (2) recibe su primera perfeccion, que es el alma, por la accion inmediata de Dios, asi tambien recibe inmediatamente del mismo su última perfeccion, que es la felicidad perfecta, y en solo Dios descansa; lo cual hasta se manifiesta por el deseo natural del hombre, que

(1) *Quæst. Dispæ. De Spirit. Creat.* Cuest. 4.ª Art. 9.
(2) *Ibid.* Art. 10.

en ninguna cosa descansa sino solamente en Dios:» *in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo.* «El último fin del hombre, (1) consiste en cierto conocimiento de la verdad, que escede á sus facultades, es decir, en ver en sí misma la Verdad primera: *ut scilicet, ipsam Priman Veritatem videat in seipsa.*

2.° Una gran caida moral hizo perder al hombre el derecho á esa felicidad sobrenatural, debilitó sus tendencias y aspiraciones al bien, introdujo un profundo desorden en su naturaleza y potencias, apartándolas de Dios. «La causa de esa corrupcion que se llama pecado original, es la privacion de la justicia original, privacion que destruye la subordinacion del hombre á Dios. . . . . . . . . . . . . . . . . . En el pecado original, preexisten virtualmente todos los pecados actuales, como en su principio: (2)» *In peccato originali, virtualiter præexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio.* «De la aversion ó apartamiento de la voluntad de Dios, añade, (3) resultó el desorden en todas las demas facultades del alma. . . . . . . . . . y el desorden de estas facultades se manifiesta principalmente en el ardor con que tienden á los bienes perecederos: este desorden moral de las facultades, puede apellidarse bajo un nombre comun, *concupiscencia»: quæ quidem inordinatio communi nomine, potest dici concupiscentia.* De aqui infiere el santo Doctor, que el pecado original es como una enfermedad moral de la naturaleza humana, y que debilita la energia moral de sus facultades por me-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 147.
(2) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 82 Art. 2.°
(3) *Ibid.* Art. 3.°

dio de la *ignorancia, la malicia, la debilidad* ó falta de vigor, y la *concupiscencia:* (1) *Sic igitur, ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ, ex peccato primi parentis.*

3.° La gracia de Dios, como manifestacion de la mano poderosa del Escelso, es la única que puede llenar el inmenso vacio que existe entre la elevacion del destino sobrenatural del hombre y la degradacion moral á que ha sido arrastrada la naturaleza humana por el pecado original. El hombre necesita de un auxillo extraordinario y superior á sus fuerzas: 1.° para que sus acciones morales puedan estar en relacion con la elevacion de su destino final: 2.° para rehabilitar su naturaleza inclinada al mal, reparar y vigorizar sus fuerzas debilitadas por el pecado. Y Dios que no falta al hombre en sus necesidades; y Dios que se complace en la obra de sus manos; Dios que elevó al hombre en su creacion al órden sobrenatural, no le niega, antes sí le dispensa con mano liberal, aunque no en la misma medida, ese auxilio extraordinario y esas gracias celestiales. «Puesto que las cosas que se ordenan á algun fin, dice el santo Doctor, (2) deben tener alguna proporcion ó relacion con este fin, es necesario que haya algunas perfecciones mediante las cuales el hombre se ordene y se constituya en relacion con su fin sobrenatural, las cuales deben ser superiores á sus facultades naturales; lo cual no podria tener lugar, sino á condicion de que Dios infunda al hombre algunos principios sobrenaturales de accion. . . . . Infunde pues Dios

(1) *Ibid.* Cuest. 85 Art. 3.°
(2) *Quæsti. Dispæ. De Spir. Creat.* Cuest. 4.ª Art. 8.°

al hombre, á fin de que pueda relizar operaciones que digan relacion á la vida eterna, en primer lugar, la gracia por medio de la cual adquiere el hombre un ser especial, *quoddam speciale esse;* y en segundo lugar, la fe, esperanza y caridad.» «En el estado de naturaleza corrompida ó degradada en que se halla al prèsente, necesita el hombre de la gracia por dos títulos, á saber, para ser reparado, y ademas para poder obrar el bien que pertenece al órden de la virtud sobrenatural: *Ut sanetur, et ulteriùs, ut bonum supernaturalis virtutis operetur.* (1) «Toda vez que el hombre (2) se ordena á un fin que es superior á su fuerza natural, preciso es que se le conceda por Dios algun auxilio sobrenatural con el cual pueda dirigirse á su fin.» «Dios, cuanto es de su parte, (3) está dispuesto á dar á todos la gracia; pues quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, como dice el Apóstol. Y solo aquellos quedan privados de la gracia, que ponen obstáculo á esta gracia por su parte:» *Illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant.*

Tal es en resumen el pensamiento de santo Tomás sobre la necesidad y existencia de la gracia ¿Que nos enseñan ahora la esperiencia y observacion sobre esto?

Por una parte, una razon cuyo alimento propio es la verdad; una inteligencia que aspira sin cesar á la posesion plena y perfecta de esa verdad, sin saciarse jamás con ninguna de las que puede alcan-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest 109 Art. 2.°
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 147.
(3) *Ibid.* Cap. 159.

zar en la vida presente; una razon que al recoger los destellos de luz esparcidos y como refractados en las criaturas, tiene una especie de presentimiento del gran destino final que le señalara el Criador en su origen; que vislumbra en lontananza el *Verbo de Dios lleno de gracia y de verdad*, único que puede llenar todas las aspiraciones de nuestra naturaleza hacia lo verdadero. La voluntad á su vez, marchando al lado de esa razon, siente que nada de cuanto le rodea es capaz de llenar sus deseos y aspiraciones: se siente atraida irresistiblemente al bien universal, pero un Bien universal, infinito, viviente, personal, inteligente, que es su principio y su fin.

Por otra parte, ¡cuanta ignorancia en la inteligencia! ¡cuan espesas tinieblas, cuantas sombras en la razon! ¡cuantas dificultades para llegar á la verdad! ¡cuantas y cuan graves errores! Y si de la razon pasamos á la voluntad, observamos el mismo fenómeno. Al lado de sus nobles deseos, de sus tendencias, de sus sublimes aspiraciones al Infinito, vemos sus vicios, sus iguobles instintos y propensiones, su corrupcion: por un lado, grandeza, energía, el brillo mágico de la virtud, la ley del deber, aspiraciones casi infinitas en su elevacion: por otro, corrupcion, debilidad, impotencia, inconstancia en el bien, miseria profunda. ¿Cual puede ser el origen de esta contradiccion tan aparente, como real y funesta en sus efectos? Los dos primeros puntos en que hemos condensado el pensamiento de santo Tomás sobre la necesidad y existencia de la gracia, encierran la clave de esta contradiccion, al mismo tiempo que la existencia de esta contradiccion, de esta mezcla de

grandeza moral y de miseria que esperimentamos en nosotros, viene á ser como un indicio de la necesidad de la gracia, y como la revelacion natural y filosófica, de esta verdad teológica.

La observacion psicológica nos revela tambien, que en medio de su abatimiento moral, en medio de sus grandes miserias, el hombre se siente súbitamente inspirado por una luz superior; siente dentro de sí mismo una fuerza que no nace de él, que es superior á sus fuerzas, que le domina, le subyuga, le dá energia para levantarse de su postracion; y que obrando en su interior, le coloca repentinamente, en un mundo intelectual y moral desconocido para él hasta entonces: una fuerza, en fin, un poder, un principio de accion, que le induce á amar lo que antes aborrecia, y aborrecer lo que antes amaba. ¿No podremos considerar legitimamente esta trasformacion moral, principalmente cuando es repentina, enérgica y perseverante, como una manifestacion sensible de la accion de ese auxilio divino apellidado *gracia*, de que nos habla santo Tomás? ¿No deberemos reconocer en los fenómenos expresados, un indicio y un argumento natural de la existencia de la gracia?

¿Y que pensar de esas grandes y admirables trasformaciones, que observamos en nuestros semejantes y que hallamos atestiguadas por la historia? ¿Pueden esplicarse por la energia sola de la voluntad humana, esas asombrosas trasformaciones que vemos realizarse en el hombre, que parecen cambiar toda su naturaleza? No, la conciencia se resiste invenciblemente á creer que la fuerza sola natural de la voluntad, sea bas-

tante poderosa para hacer del Agustino maniqueo y libertino, el san Agustin de las *Confesiones* y los *Soliloquios.* Ni es necesario para llegar á este resultado, invocar los nombres históricos de un san Agustin, un san Pablo, una santa María Egipciaca: por estrecho que sea el círculo de sus relaciones sociales, cualquiera tiene ocasion de observar ejemplos mas ó menos numerosos, de esas existencias á quienes vemos cambiar de hábitos, de costumbres, de ideas y hasta cierto punto de caracter, sufriendo una trasformacion moral completa, ocasionada á veces por causas insignificantes de su naturaleza, y que ciertamente no se hallan en relacion con la magnitud y proporciones de los efectos.

Las ideas que acabo de consignar, se hallan en completo acuerdo con las exactas apreciaciones de Mr. Jourdain, que, como se verá en el pasage que trascribimos á continuacion, comprendió toda la importancia de esta doctrina de santo Tomás, aun bajo el aspecto puramente filosófico. (1)

«Es un defecto comun de la mayor parte de las escuelas modernas, haber apartado su vista de esta importante investigacion, sea que la hayan considerado como inutil y vana, sea que les haya arredrado la dificultad de la empresa. No hablo solamente de las escuelas empíricas, á las cuales el espíritu general de sus doctrinas separa completamente de esta investigacion: puede dirigirse tambien este cargo á filósofos, á quienes la estension y elevacion de su punto de vista parecian colocar al nivel de semejantes pro-

(1) *Filos. de santo Tomás* Lib. 3.° Cap. 6.°

blemas, y que sin embargo los han descuidado. Recorred las obras de Kant, y no hallareis en ellas una línea sobre el poder y los límites naturales de nuestras facultades activas. Como el ilustre filósofo demuestra la libertad por la ley moral, concluye necesariamente que los preceptos de la ley pueden ser cumplidos todos, por el esfuerzo esclusivo de la libertad. Nada significa al parecer para este filósofo, que la condicion de la voluntad relativamente á la gracia, ha sido el objeto de la disputa mas espinosa que ha dividido é interesado á los hombres.

Sin embargo, sin invocar las luces de la revelacion y encerrándonos en el órden de los hechos naturales que la esperiencia nos atestigua, ¿no se encuentran indicios ciertos, irrefragables, de una accion tutelar y soberana, que favorece y fecundiza los movimientos libres de la criatura?

Nuestra alma pretenderia en vano bastarse á sí misma y obrar con absoluta independencia de todas las cosas. No llega á aislarse del resto del universo, ni á librarse de las impresiones, desapercibidas muchas veces, que recibe de todo lo que la rodea. En aquellas de sus determinaciones que parecen las mas espontáneas, es escitada por móviles secretos que la provocan á obrar, sin conocerlo ella. El grito de la conciencia le demuestra claramente que es libre; pero esa libertad tan presente y tan cara al corazon del hombre, dormitaria muchas veces, si no fuera escitada por un aguijon esterior. Es por eso que la mayor parte de los hombres, aunque dueños de sus acciones, se encuentran determinados en parte por mil circunstancias que contribuyen á decidir su suerte. ¡Que

influencia no ejercen sobre ellos el nacimiento, el temperamento, el clima, la educacion, los consejos, la opulencia y la pobreza, la salud y la enfermedad! Cuando cambia la atmósfera en que vivimos, nuestras ideas y sentimientos siguen un curso diferente; emprendemos una nueva carrera, miserable ó afortunada, brillante ú oscura, criminal tal vez ó heróica.

Tomad la existencia menos agitada, y descubrireis en ella una porcion de incidentes que jamás esplicará la sola fuerza de la voluntad. ¿Porqué el espíritu tiene como el corazon sus movimientos de ceguedad y de esterilidad, durante los cuales la actividad moral se halla como en suspenso? ¿Porqué en otros instantes, el alma se siente como dilatada y se abre facilmente á las impresiones de la verdad y de la virtud? ¿Cual es la causa que, ya nos ciega, ya nos ilumina, abate y reanima nuestro valor, sumerge en la tristeza nuestra alma y la inunda de las mas dulces esperanzas? Si estos sorprendentes efectos son obra del hombre, ¿de donde viene que no puede dominarlos á su antojo?

Mas cuando una alma abandona sus antiguos caminos en que iba á perderse tal vez, como un san Pablo, un san Agustin, una La Valliere, entonces sobre todo se reconoce la presencia de una fuerza que es superior á la voluntad, aunque las mas veces obra de concierto con ella. No son necesarios para la trasformacion de caracteres estos golpes terribles que trastornan una existencia, basta el suceso mas ordinario é indiferente; un encuentro, una lectura, una conversacion, una pena del corazon, un recuerdo. En una conversion súbita, se vé á la molicie ceder el

lugar á las austeridades, la licencia al respeto á la regla, la incredulidad á la fé, el egoismo al desprendimiento, al vicio á la virtud. ¿Como se efectúa este cambio, ó mejor dicho, este renacimiento moral? Sin duda que la voluntad no es estraña á él; pero no obra sola, es atraida por un encanto invisible; detras de la escena hay un actor escondido, cuya mano dirige los resortes que la mueven.

Observemos los caracteres de la operacion misteriosa que se realiza en este caso en el fondo mas íntimo del alma. Nosotros no la hemos preparado generalmente por ninguna accion, por ningun esfuerzo; nos sorprende de improviso, la voluntad se siente atraida, subyugada, arrastrada, aun antes que la razon haya podido reflexionar sobre el acontecimiento que determina su repentina metamórfosis. Esta operacion es pues puramente gratuita; va delante de nuestros méritos, previene nuestros deseos y esperanzas. . . . . . . . . . . . . . . . . . . ¿Que nombre daremos pues á este poder desconocido, que produce en el hombre semejantes cambios? ¿Le llamaremos el acaso? Pero el acaso es una palabra vacia de sentido, detras de la cual se parapeta la ignorancia ó la impiedad. No temamos tomar de la teología ese nombre de gracia, que expresa lo que hay de preveniente y gratuito en la accion tutelar á que está espuesta el alma, y digamos con santo Tomás y con el Cristianismo, que para cumplir sus fines aun terrestres, el hombre en su condicion actual, no puede pasar sin la gracia divina.»

# CAPÍTULO NOVENO.



Distincion esencial y primitiva entre la voluntad y las pasiones.

Aqui se hace preciso señalar una equivocacion tan grave como trascendental, en que incurrió este mismo Mr. Jourdain, tocante á la teoría de santo Tomás sobre la voluntad, y su distincion de las pasiones.

«El punto capital de la teoría tomista sobre la voluntad, dice este escritor, (1) es, segun hemos visto, la confusion de la actividad voluntaria y del deseo. Santo Tomás tenia un sentimiento muy vivo de la libertad del hombre, y sin embargo, cuando se interroga á sí mismo sobre la naturaleza de nuestras potencias

(1) *Ibid.* Cap. 5.°

activas, las hace consistir en la sola facultad de amar. Cuando el alma se dirige á los objetos naturales y es guiada por la sensacion, se llama apetito; si es dirigida por la razon, el amor se trasforma y llega á ser voluntad; la cual es un apetito racional, es decir, acompañado de conocimiento.»

Para que se comprenda mejor el error de Mr. Jourdain sobre este punto, debe tenerse presente que para este escritor, *el deseo* equivale á las facultades afectivas de la sensibilidad y es sinónimo de *pasion*. Asi se desprende con toda claridad del contexto de muchos pasages de su obra, entre los cuales bastará citar el siguiente, en el cual despues de haber presentado en resumen la doctrina de santo Tomás sobre las pasiones, añade: (1)

«El análisis de las pasiones nos conduce al estudio de la voluntad. Para santo Tomás, la voluntad es una de las formas del apetito, es el apetito ilustrado por la inteligencia, ó segun sus propias expresiones, el apetito racional. El santo Doctor no admite pues una diferencia de naturaleza, entre la facultad que desea y la que quiere, sino que refiere la una y la otra á un mismo principio.»

Esto mismo es lo que se desprende con mayor evidencia aun, si cabe, de las palabras que añade despues del primer pasage.

«Que el amor, dice, (2) anima y vivifica la voluntad, ¿quien puede negarlo? Empero, bajo la ardiente inspiracion que impele al hombre hacia el bien y la fe-

(1) *Ibid.* Lib. 1.° Secc. 3.ª Cap. 4.°
(2) *Ibid.* Lib. 3.° Cap. 5.°

licidad, ¿no se oculta otra facultad, actividad, fuerza, energia, ó como se la quiera llamar? Facultad que unas veces combate y otras cede al deseo, y que por consiguiente no se constituye por el deseo ó apetito; facultad que tiene sus momentos de desfallecimiento y sus dias de victoria, pero que vencedora ó vencida, *es y se siente distinta de la pasion que la solicita y persigue*. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . Nos será permitido ver con sentimiento, que el santo Doctor, demasiado fiel á las lecciones de Aristóteles, *no haya percibido ó puesto en claro la demarcacion profunda que separa los fenómenos de la sensibilidad y los de la voluntad.*»

Sin duda que á ser cierto lo que supone Mr. Jourdain, sería muy justo su sentimiento: sin duda que sería sensible y muy estraño ademas, que santo Tomás no hubiera señalado la línea de demarcacion que separa los fenómenos de la sensibilidad y especialmente el deseo-pasion, de la fuerza y actividad voluntaria; porque esto equivaldria en último resultado á enseñar la doctrina de Condillac sobre la trasformacion de la necesidad en voluntad y deseo. Pero, ¿es cierto que santo Tomás no haya separado, no solamente *el deseo*, sinónimo de pasion para Mr. Jourdain, sino en general todos los fenómenos de la sensibilidad, de la voluntad? ¿Es cierto que santo Tomás ha identificado ó confundido, como supone este escritor, la voluntad con las pasiones? Veámoslo.

Recuérdese ante todo, lo que hemos consignado tantas veces en la psicología y especialmente al hablar de la frenología moderna y de su oposicion radical con la psicología de santo Tomás. Allí hemos visto por una

parte, que para santo Tomás, las facultades del órden puramente intelectual, son dos solamente, el entendimiento y la voluntad. Hemos visto por otro lado, que una de las afirmaciones mas fundamentales y mas terminantemente expresadas en la psicología é ideología del mismo, es la independencia de las facultades ó potencias del órden puramente intelectual, de todo órgano corpóreo ó material, en contraposicion á las facultades ó potencias del órden sensible, que todas dependen y se ejercen mediante órganos determinados del cuerpo. Esta doctrina, constante, universal, terminànte, y cien veces consignada en los escritos del santo Doctor, lleva necesariamente consigo y establece en los principios del mismo, una diferencia esencial y primitiva, una separacion profunda, absoluta é insalvable, entre la voluntad, como potencia que es del órden intelectual, y las pasiones, que pertenecen al órden de la sensibilidad. Véase pues si anduvo muy acertado Mr. Jourdain al atribuir á santo Tomás semejante afirmacion.

Aunque pudieramos limitarnos á esta observacion general, mas que suficiente para renococer la inconcebible equivocacion de este escritor, indicaremos la doctrina de santo Tomás relativamente á la distincion real de la voluntad y de las pasiones, á la independencia y superioridad de aquella sobre estas, y á la diferente naturaleza y condiciones de los actos de la voluntad y de los de las pasiones: á fin de que el lector pueda juzgar por sí mismo en esta materia, apoyarémos estas indicaciones sobre algunos de los inumerables textos en que el santo Doctor revela su pensamiento sobre los estremos indicados.

Sabido es, y Mr. Jourdain lo reconoce expresamente

al tratar de las pasiones, que para santo Tomás, las pasiones son las facultades ó manifestaciones del apetito sensitivo: asi es que divide este apetito sensitivo, en apetito concupiscible que contiene seis de dichas pasiones, y apetito irascible que contiene cinco. Por consiguiente, en la terminologia de santo Tomás, *apetito sensitivo* equivale á *pasiones* ó facultades afectivas inferiores, es decir, de la sensibilidad. Sabido es tambien, que para designar la voluntad, el santo Doctor usa indiferentemente los nombres de apetito racional ó intelectual, y de voluntad.

Ahora bien: en la Suma Teológica, se propone la cuestion, si el apetito sensitivo y el intelectivo, son diferentes potencias, y contesta diciendo: (1) «es necesario decir que el apetito intelectual, es potencia diversa del apetito sensitivo.» En conformidad á esta afirmacion, comienza ya á señalar alli una de las principales diferencias que separan las pasiones de la voluntad; pues mientras aquellas solo se refieren á objetos sensibles y materiales, la voluntad estiende su poder y su accion, á objetos ó bienes puramente inmateriales y puestos fuera del alcance de las facultades sensitivas: *Per appetitum intellectivum, appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.* (2)

«La voluntad, añade en otra parte, (3) es facultad distinta del apetito sensitivo. . . . . . . . . . . La naturaleza sensible, como mas aproximada á Dios que las naturalezas insensibles, tiene en sí misma algo

(1) 1.ª P. Cuest. 80. Art. 2.°
(2) *Ibid.* ad 2.m
(3) *Quæstt. Dispæ. De Verit.* Cuest. 22. Art. 4.°

que la inclina á alguna cosa determinada, á saber, el objeto percibido por los sentidos como apetecible: sin embargo, esta inclinacion no está sujeta á la potestad del animal, sino que le es determinada por otro agente superior; porque el animal, á la vista del objeto deleitable, no puede dejar de desearlo, no teniendo los animales el dominio de su inclinacion. . . . . . y esto porque las facultades afectivas sensibles, se ejercen con dependencia de órganos corporales; razon por la cual se hallan mas próximas y sujetas á las disposiciones de la materia y de las cosas corporales: de manera que mas bien debe decirse que son movidos, que no el que se mueven á sí mismos. Empero la naturaleza racional, que se halla mas próxima á Dios que la inanimada y sensible, no solo tiene inclinacion á alguna cosa, como la primera, y no solo obra por esta inclinacion como determinada por otro, como la segunda, sino que añade sobre todo lo dicho, el dominio sobre su inclinacion; de suerte que no se halla necesitada á obrar respecto del objeto apetecible, sino que puede inclinarse ó no inclinarse y se determina á sí misma. Esta superioridad sobre el apetito sensible, le conviene en cuanto no usa ni necesita de órgano corporal. . . . . . . . . . . . Resulta pues, que el apetito racional que se llama *voluntad*, es una facultad diferente del apetito sensible.»

Nos parece que este pasage no necesita comentarios, y que de él se desprende con toda claridad, no solo que la voluntad es una fuerza ó facultad enteramente distinta y superior al apetito sensitivo en el cual residen las pasiones, sino que entre estas dos facultades, existe la diferencia primitiva, esencial, absoluta-

mente insalvable, que santo Tomás señala entre las facultades del órden puramente intelectual independientes del cuerpo en el ejercicio de sus actos, y las facultades del órden sensible, que dependen en su ejercicio de órganos corpóreos.

Y no se crea, como parece indicar Mr. Jourdain, que esta diferencia entre la voluntad y el apetito sensitivo sea una diferencia meramente accidental, en cuanto las pasiones se refieren al objeto como percibido por los sentidos, y la voluntad al mismo objeto como percibido por el entendimiento. Esto, sobre ser contrario á lo que antes hemos observado tocante á la naturaleza del objeto de la voluntad, cuyo poder y accion se estiende directamente á los objetos puramente espirituales, se halla en abierta oposicion con las palabras del anterior pasage, en que se establece terminantemente la distincion real entre la voluntad y el apetito sensitivo en razon de fuerzas y facultades afectivas.

Pero hay mas aun: el mismo santo Tomás rechaza de una manera especial y positiva, semejante interpretacion, afirmando que la distincion directa y principal entre la voluntad y el apetito sensitivo, les compete en razon de potencias ó facultades; y que la distincion que concebimos y atribuimos á las mismas por parte de la percepcion ó conocimiento que precede y acompaña sus actos, es una distincion *á consequenti* ó sea *á posteriori:* (1) *Voluntas ab apetitu sensibili non distinguitur directè, per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem,*

(1) *Ibid.* ad 1.m

*vel habere inclinationem determinatam ab alio: quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium, penes distinctionem aprehensivarum, et non principaliter.*

En virtud de esta distincion y superioridad de la voluntad sobre las facultades afectivas de la sensibilidad, puede contrariarlas, vencerlas y dominarlas, lo cual constituye una prueba mas de la equivocacion en que incurrió el escritor citado; pues mal podria verificarse esto, si las pasiones y la voluntad no fueran facultades y fuerzas distintas. «En la potestad de la voluntad está, dice el santo Doctor, (1) consentir ó no consentir en las cosas á que inclina la pasion.» «Es evidente y consta por la esperiencia, que semejantes ocasiones, (entre las cuales habia enumerado poco antes las pasiones) ya sean esteriores, ya interiores, no son causa necesaria de la eleccion de la voluntad, puesto que el hombre por medio de la razon, puede resistirlas ó seguirlas.» (2)

«Toda vez que la voluntad, añade en otra parte, (3) no está sujeta á las pasiones de manera que se halle necesitada á seguir su impulso, sino que antes bien tiene en su potestad el reprimirlas por medio de la razon,» etc. ¿Puede enseñarse de una manera mas clara y terminante, que la voluntad es una fuerza independiente y superior á la pasion? ¿Puede dudarse, en vista de estos pasages, que para santo Tomás, la voluntad es y se siente distinta de la pasion que la solicita y persigue, afirmacion que Mr.

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 77. Art. 3.° ad 3.m
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 85.
(3) *Opusc.* 3.° Cap. 128.

Jourdain supone contraria á la teoría de santo Tomás? Pero no es estraño que incurriera en semejante error, cuando le vemos suponer que santo Tomás hace consistir la voluntad en la *sola facultad de amar*, y que este amor se llama apetito, es decir, pasion, si es guiado por la sensacion, *y se trasforma en voluntad, si es ilustrada por la razon.*

¿En que se funda este escritor, para suponer tambien que para santo Tomás, la voluntad es solo una simple *inspiracion que impulsa al hombre al bien y la felicidad*, y nó una facultad que pueda llamarse *actividad, fuerza, energia?* Tan lejos está santo Tomás de enseñar esto, que por el contrario nada sería mas conforme á su teoría sobre la voluntad, que el apellidarla, actividad, energia, fuerza activa; puesto que ademas del poder de contrariar y combatir los movimientos de las pasiones, tiene el poder y la energia necesaria para escitarlos y producirlos cuando no existen; y lo que es mas, para impulsar á obrar y determinar las acciones de las demas potencias ó facultades que existen en el hombre, sin escluir el entendimiento.

*Ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris apetitus redundat in inferiorem.* (1) Tiene tambien el poder de moverse y determinarse á sí misma, disponiendo libremente de sus actos: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* (2) *Liberum arbitrium indifferenter se habet ad benè eligendum vel malè:* (3) para mover y

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 26. Art. 6.°
(2) *Sum. Theol.* 1.ª P. uest. 82. Art. 1.° ad 3.m
(3) *Ibid.* Cuest. 83. Art. 2.°.

poner en accion y ejercicio á todas las demas facultades del hombre, incluso el entendimiento, como dejo indicado: (1) *Voluntas movet seipsam, et omnes alias potentias: intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo.*

Si quisieramos ahora investigar el origen del error y lamentables equivocaciones de Mr. Jourdain, no nos sería dificil encontrarle en el estudio y análisis incompleto de la doctrina de santo Tomás relativa á esta materia. Mr. Jourdain vió que el santo Doctor al desenvolver su teoría sobre las pasiones, reconocia como actos y manifestaciones de estas, el amor, la esperanza, la tristeza, el gozo y otros actos semejantes, cuya existencia en la voluntad nos revela la razon de acuerdo con la esperiencia interna; y de aqui pasó á deducir, que para santo Tomás, la voluntad y las pasiones eran una misma potencia ó facultad activa, y que á lo mas, solo se diferenciaban accidentalmente, segun que los actos del órden afectivo estaban acompañados de percepciones sensitivas, ó de percepciones intelectuales.

Acaso contribuyó tambien á afirmarle en este error, el haber visto que santo Tomás presenta frecuentemente el amor como la condicion general y el fundamento de los actos de la voluntad, lo mismo que del apetito sensitivo. Pero si este escritor hubiera consultado con mas detenimiento las diferentes obras del mismo; si hubiera comparado y analizado mejor los diferentes pasages que se refieren á esta materia; si hubiera profundizado su pensamiento;

(1) *Quæst. Dispæ. De Malo.* Cuest. 1. Art. un.

habria visto, que este pensamiento no era el limitar la voluntad á la simple facultad de amar, ni mucho menos el confundir é identificar el amor y demas actos de la voluntad, con el amor perteneciente al apetito sensitivo y las pasiones, y sí únicamente el consignar una doctrina tan verdadera como filosófica, á saber, que el amor ó inclinacion al bien, es la forma originaria y primitiva, bajo la cual se revelan las facultades afectivas, es como la razon suficiente de los demas actos de estas facultades, es la primera manifestacion de la voluntad y del apetito sensitivo. «Aunque pertenecen á la voluntad muchos actos, dice el santo Doctor, (1) como desear, gozarse, aborrecer y otros, puede decirse sin embargo, que el amar es el único principio y como la raiz general de todos ellos. . . . . . asi pues, toda inclinacion ó manifestacion de la voluntad y tambien del apetito sensitivo, trae su origen del amor; pues por lo mismo que amamos una cosa, la deseamos si no la tenemos, nos gozamos en ella cuando la poseemos, nos entristecemos cuando algun obstáculo nos impide su posesion, aborrecemos y nos enojamos contra los que nos impiden esta posesion.»

Todavia es menos escusable la otra equivocacion en que incurrió al parecer nuestro escritor, segun queda indicado, y que dió ocasion á su error principal sobre la teoría de santo Tomás, atribuyendole la confusion ó identificacion de la voluntad con las pasiones. Es cierto que el santo Doctor reconoce el amor, el odio, el gozo, la esperanza etc. como manifestaciones del apetito sen-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 4.° Cap. 19.

sitivo y como pertenecientes á las pasiones; pero no lo es menos, que tuvo buen cuidado de distinguir y separar estos actos como efectos y manifestaciones de las pasiones, y aquellos actos de la voluntad que apellidamos con los mismos nombres, pero que proceden y pertenecen esclusivamente á la misma. Si damos los mismos nombres á muchos actos de las pasiones que á los que pertenecen á la voluntad, es porque la penuria del lenguage nos obliga á trasladar á los actos propios de la voluntad los nombres con que significamos los movimientos de las pasiones; pero esta conveniencia de nombres, basada sobre algunas semejanzas y analogias mas ó menos exactas, no se estiende á la cosa significada por ellos; y los actos de la voluntad, siempre quedan separados de las manifestaciones ó movimientos de las pasiones por diferencias primitivas é insalvables.

Aunque las observaciones emitidas en el presente capítulo, bastan para convencerse de que este es el verdadero pensamiento de santo Tomás sobre el particular, citaremos no obstante en corroboracion de esto, algunos de los infinitos pasages en que revela terminantemente su pensamiento sobre este punto: (1) «Los nombres de las operaciones del apetito sensitivo, se trasladan á las operaciones de la parte intelectual; pero en la parte sensitiva existen del modo que compete á la pasion material; mas en la parte intelectual, existen como actos simples con independencia de la materia. De aqui es tambien, que algunos nombres corresponden solo al apetito intelectual con esclusion del sensitivo,

(1) *Sent.* Lib. 3.° Dist. 26 Quest. 1.ª Art. 5.°

como querer, elegir y otros. La esperanza pues, en la parte sensitiva, significa una pasion material; pero en la parte intelectual, importa una operacion simple de la voluntad, por medio de la cual tiende de un modo inmaterial á algun objeto de dificil asecucion.»

«El apetito superior ó la voluntad, tiene algunos actos semejantes á los del apetito inferior, pero libres de toda pasion. Por eso es que las operaciones de la voluntad, son denominadas algunas veces con los nombres de las pasiones; como la voluntad de la venganza, se dice *ira*, y el descanso de la voluntad en algun bien apetecible, se llama *amor:* y por esta razon la misma voluntad que produce estos actos, es llamada àlguna vez irascible y concupiscible; pero esto es en sentido impropio y como por cierta analogia, pero de ninguna manera en el sentido de que existan en la voluntad las fuerzas ó facultades que se llaman apetito irascible y concupiscible.» (1) «El gozo y el temor que son pasiones, no permanecen en el alma separada, puesto que no existen sin trasmutacion corporal; pero sí permanecen los actos de la voluntad análogos á estas pasiones. (2)

«El amor, añade en otra parte, (3) la concupiscencia y otros nombres semejantes, se toman en dos sentidos: unas veces, en cuanto son pasiones, ó sea en cuanto son actos que proceden del alma con cierta impresion ó mutacion sensible del sujeto, y esta es su accepcion mas comun: y en este sentido, pertenecen al apetito sensitivo solamente. Otras veces, estos nombres

(1) *Quæst. Dispæ. De Ver.* Cuest. 25. Art. 3.°
(2) *Ibid.* ad 7.m
(3) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 82. Art. 5 ad 1.m

significan una afeccion ó acto simple, sin pasion ni concitacion alguna del ánimo; y en este sentido, son actos de la voluntad y se atribuyen tambien á los ángeles y á Dios. Tomados en este segundo sentido, no pertenecen á facultades diversas, sino á una sola, que es la voluntad.»

Ya dejo indicado, que la doctrina establecida al tratar de la frenología, es mas que suficiente para reconocer lo grave de la equivocacion en que incurrió Mr. Jourdain, al atribuir á santo Tomás la confusion de la voluntad con las pasiones. Facil sería acumular textos numerosos, ademas de los citados, en que el santo Doctor enseña terminantemente lo contrario. Unas veces afirma que la operacion de la voluntad se estiende al universal, lo cual, en su teoría, equivale á decir que es una facultad del órden puramente intelectual: *omnium enim eorum quæ intelligimus, possumus habere voluntatem; odimus enim in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum.* (1) Otras; establece que la voluntad es potencia independiente de todo órgano corpóreo, lo cual, segun su teoría, es otro de los carácteres distintivos de las facultades puramente intelectuales; y que el apetito sensitivo, al cual pertenecen las pasiones, depende del cuerpo en el ejercicio de sus funciones: *voluntas autem* (2) *non potest esse actus alicujus partis corporis: actus irascibilis et concupiscibilis, cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione:* que la voluntad existe en la parte intelectiva del hombre y no es inclinacion cor-

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 60.
(2) *Ibid.*

respondiente á potencia alguna que sea acto del cuerpo, es decir, que pertenezca á la sensibilidad; al paso que el apetito irascible y concupiscible que constituyen las pasiones, reside en la parte sensitiva: *nec consequi potest* (voluntas) *aliquam potentiam quæ sit actus alicujus partis corporis. Igitur voluntas in intellectiva parte est; irascibilis autem et concupiscibilis, in parte sensitiva.*

Parece ciertamente increible que un hombre que, segun se desprende de sus escritos, habia manejado bastante las obras de santo Tomás; que supo comprender y apreciar la elevacion é importancia de la filosofía del mismo, y que, con raras excepciones, alcanzó á colocarse á la altura del pensamiento filosófico del santo Doctor, haya incurrido en equivocaciones tan graves y trascendentales en órden á su teoría sobre la voluntad, como las que acabamos de señalar y combatir. En todo caso, creemos que las reflexiones espuestas, apoyadas en textos terminantes del santo Doctor, son mas que suficientes para que se reconozca lo infundado é inexacto de las apreciaciones de Mr. Jourdain sobre este punto, y para justificar la necesidad en que nos hemos hallado, de colocar y presentar la teoría de santo Tomás sobre la voluntad, bajo su verdadero punto de vista.

# CAPÍTULO DIEZ.

Política. Destino social del hombre: Necesidad del poder público.

En conformidad á lo que al principio de este libro dejamos consignado, solo vamos á presentar algunas ligeras indicaciones sobre algunos puntos de la política de santo Tomás, indicaciones que podrán servir de guia á los que quieran penetrar en el estudio de sus grandes y profundas teorías sociales.

La observacion de las condiciones y hechos que rodean la vida del hombre, las necesidades de su naturaleza y su comparacion con la naturaleza y necesidades de los animales, conducen á santo Tomás á establecer y determinar el destino social de la humanidad.

«Es inherente á la naturaleza del hombre, (1) ser social y destinado á ser regido por leyes sociales; de manera que le es mucho mas natural y necesario vivir en compañía de otros, que á los demas animales: la condicion misma de sus necesidades naturales indica esto claramente. En efecto; respecto de los demas animales, vemos que la naturaleza misma proveyó suficientemente á su nutricion y vestido, suministrándoles al propio tiempo los medios necesarios para defenderse de sus enemigos, concediéndoles al efecto, que pudieran servirse, ya de dientes, ya de garras, ya de astas, ya cuando menos de agilidad y astucia para huir. El hombre por el contrario, nace sin ninguno de estos medios preparados por la naturaleza; pero en cambio recibió la razon, mediante la cual y con el auxilio de las manos, puede proporcionarse toda clase de recursos. Empero esto, no por sí solo; pues es evidente que un hombre por sí solo no podria proveer convenientemente á todas las necesidades de su vida. Luego es natural y necesario que el hombre viva en sociedad.

Por otra parte, el conocimiento natural para distinguir lo util de lo nocivo, es mas eficaz y seguro en los demas animales que en el hombre: asi vemos que la oveja, por ejemplo, conoce naturalmente que el lobo es enemigo suyo, y vemos tambien que muchos animales conocen por instinto las plantas que les sirven de medicina, asi como otras cosas necesarias para la vida. Empero el hombre, solo posée un conocimiento general y como virtual de las cosas

---

(1) *Opusc. de Regim. Princ.* Cap. 1.°

necesarias para la vida, en cuanto que por medio de la razon y de los principios universales de la misma, puede llegar á conocer sucesivamente todas sus necesidades y los medios convenientes para satisfacerlas. Pero no es posible que un hombre solo consiga todo ésto; y por lo mismo es necesario que viva en sociedad con otros, para que se auxilien recíprocamente, dedicándose cada cual á diferentes descubrimientos y artes, y aplicando sus esfuerzos, quien á la medicina, quien á esto, quien á aquello, para utilidad comun de todos.»

La naturaleza que proveyó á los animales de comida, de vestidos, de armas y medios defensivos: la naturaleza que les dió el conocimiento instintivo y natural de las cosas necesarias para satisfacer las necesidades todas que reclama su existencia, solo concedió al hombre el gérmen, por decirlo así, y la posibilidad de satisfacer sus necesidades, á pesar de que estas en el hombre, son superiores, mas complicadas y en mayor número que en los animales. La razon con que el Autor de la naturaleza dotó al hombre, es cierto que contiene en gérmen y como *in fieri* la posibilidad de la satisfaccion conveniente de estas necesidades; pero esta no se encuentra desarrollada en su origen, sino que su desarrollo se realiza sucesivamente y por grados.

Es incontestable ademas, que este desenvolvimiento de la razon se verifica de una manera muy desigual en los individuos de la raza humana; puesto que no son análogas ni idénticas en ellos las condiciones internas y esternas de este desenvolvimiento. Si á esto se añade ahora, la variedad y multiplicidad de necesidades en el

hombre, se verá con toda evidencia, que este está destinado á vivir en sociedad, y que este destino social es como un efecto, á la vez que una condicion esencial de su naturaleza.

Y nótese tambien, que santo Tomás sentando la base y preludiando en cierto modo los grandes problemas sobre la palabra, agitados con tanto calor en estos últimos tiempos, echa mano de la necesidad y existencia del lenguaje, como uno de los mas poderosos y convincentes argumentos para establecer el destino social del hombre sobre la tierra. «Tambien se revela esto evidentísimamente, dice, (1) por lo mismo que es propio del hombre el usar de la palabra; por razon de la cual puede un hombre revelar y expresar perfectamente sus conceptos á los otros.»

La necesidad y existencia del poder público, es, en la teoría de santo Tomás, una consecuencia necesaria del destino social del hombre. Nó es posible en efecto, concebir siquiera la existencia de una coleccion de hombres unidos en sociedad permanente, sin concebir al propio tiempo una fuerza, un poder, una autoridad ó como quiera llamarse, capaz de dar direccion fija y conveniente á las diferentes manifestaciones de la actividad individual; un poder que envuelva la sancion penal inmediata de las leyes que deben regular las mutuas relaciones de los miembros de esta sociedad; un poder, en fin, que sobreponiéndose y levantándose por encima de las individualidades, pueda acarrear á estas la mayor suma de bien posible, sin

(1) *Ibid.* Cap. 1.°

permitir el engrandecimiento escesivo de los unos á espensas y en perjuicio de los derechos de los otros, hacer imposible la violencia del poderoso ó mas afortunado sobre el debil y menesteroso, establecer y garantizar las relaciones armónicas que deben existir entre los diferentes miembros y clases de la sociedad, impedir, por último, que la fuerza y el elemento individual, pongan obstáculos á la vida social del hombre. Quitad ese poder público, y la sociedad se hace imposible; porque el hombre, atendiendo en este caso esclusivamente á su conveniencia propia, no tendrá mas regla ni mas objeto que el interes particular: y de aqui la pugna y oposicion entre las individualidades, el derecho de la fuerza y finalmente la disolucion de la sociedad humana.

Y es que, como nota muy oportunamente el mismo santo Doctor, una multitud de hombres reunidos, en que cada cual atendiese á lo que le conviene, sin ningun poder que hiciera converger estas acciones hácia el bien comun de la sociedad, daria necesariamente por resultado la disolucion de esta; porque la divergencia absoluta en las acciones individuales, llevaria consigo finalmente la dispersion completa de los individuos, á la manera que el cuerpo humano se disuelve y se separan sus elementos, desde el momento en que faltando el principio vital, falta la fuerza que establecia y conservaba la conveniente subordinacion entre los miembros y daba convergencia y unidad á sus acciones: (1) *Multis enim existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente,*

(1) *Ibid.*

*multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis, de eo quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis, et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet.*

La condicion esencial de todo poder público, es el cuidado y conservacion del bien comun de la sociedad que administra. Desde el momento en que este poder convierte sus miras á la utilidad privada de los gobernantes con menosprecio y en perjuicio de la utilidad y bien general de los miembros del Estado, este poder degenera en tiranía; y la tiranía, cualquiera que sea la forma de su manifestacion, monárquica, oligárquica ó democrática, constituye el mayor mal de la sociedad y es un régimen ó gobierno esencialmente injusto. «Cuando una sociedad de hombres libres es dirigida por el que ejerce el poder, al bien comun de la misma, el gobierno será recto y justo, y cual conviene á hombres libres; pero si el que ejerce el poder no busca el bien público del Estado, sino su utilidad privada, su gobierno será un gobierno injusto y perverso. . . . . . . . . . . Si el que ejerce este gobierno injusto es uno solo, se llama tirano. . . . . . . . . . . . Si por el contrario son varios los que ejercen este gobierno injusto, se llama oligarquia, si esto lo hacen algunos pocos poderosos que oprimen al pueblo; y demagogia, cuando se ejerce por muchos del pueblo: la tiranía en estos dos casos, solo se diferencia del primero, en que es ejercida por muchos en lugar de uno.» (1)

(1) *Ibid.*

Á estas tres formas de tiranía, santo Tomás opone tres formas de gobierno justo, ó no tiránico; el gobierno de un Rey, ó sea la *Monarquia*, el gobierno de algunos principales virtuosos, ó sea la *Aristocracia*, y el gobierno de muchos, ó sea la *Republica*. La tiranía de uno solo, es la mas peligrosa y la mas intolerable de todas; porque cuando la tiranía es ejercida por muchos, como sucede en la oligarquia y demagogia, tiene menos fuerza para obrar el mal á causa de la misma division personal, y de los intereses parciales encontrados que lleva consigo: *Regimen igitur tyranni, est injustissimum. . . . . . Quod si in injustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se invicem impediant. Inter injusta igitur regimina, tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis.*

Si necesario fuera, sería muy facil el manifestar que todos los grandes y verdaderos discípulos de santo Tomás, abundaron en sus ideas en órden á esta materia. Léase, por ejemplo, la obra de Egidio Romano titulada *De regimine principis;* y se verá á este notable escritor, enseñar y desenvolver la misma teoría política que el santo Doctor, cuya escuela no habia frecuentado en vano. Para convencerse de que el antiguo arzobispo de Bourges, participaba del mismo sentimiento de reprobacion contra la tiranía que santo Tomás, basta recordar que dedica uno de los capítulos de la citada obra á demostrar, que «la tiranía es el peor de los mandos ó gobiernos; y que los reyes y príncipes, deben evitar con todo cuidado que su gobierno degenere en tiranía:» *Quod tyrannis, est pessimus principatus, et quod summè debent*

*cavere reges et principes ne eorum dominium in tyrannidem convertatur.* (1)

Nada mas enérgico que el horrible cuadro que el santo Doctor traza de los males que el poder tiránico acarrea á la sociedad. Su alma generosa tenia un sentimiento tan vivo de estos males, que su pluma tan reposada, tan grave, tan modesta y sencilla de ordinario, se hace enérgica, animada é impetuosa, en presencia de la tiranía y al trazar la pintura de las grandes injusticias, de los males é iniquidades de todo género que la acompañan. Escuchemos sus palabras:

«Por lo mismo que el tirano (2) busca su bien privado, menospreciando el bien comun, es consiguiente el que sus procederes respecto de sus súbditos sean inicuos é injustos, segun que se halla dominado por diferentes pasiones. Llevado de la pasion de la avaricia, roba los bienes de sus súbditos: dominado por la ira, derrama por livianos motivos y hasta sin causa alguna, la sangre del hombre. . . . . . . .pues no por amor á la justicia castiga con la pena de muerte, sino por el desenfréno de la fuerza y á impulso de la arbitrariedad de su voluntad. De aqui es que, menospreciado todo derecho, no hay seguridad alguna: todo es incertidumbre; nada hay estable; como que todo depende de la voluntad, por no decir desenfreno, de un hombre solo.

Ni se estiende solo á los bienes corporales la tiranía, sino que pone obstáculos tambien al bien espiritual de los súbditos; porque los que tienen mas deseo de man-

(1) *De regim. Princ.* Cap. 7.°
(2) *Ibid.* Cap. 3.°

dar y dominar que de procurar el bien comun, impiden todo adelantamiento en los súbditos, sospechando que toda superioridad por parte de sus súbditos se convertirá en perjuicio propio, y que pone en peligro su dominacion inicua; pues á los tiranos siempre son mas sospechosos los buenos que los malos, y siempre la virtud agena les infunde espanto. Por eso es que procuran que sus súbditos no sean virtuosos, para que no conciban pensamientos elevados y magnánimos, en virtud de los cuales no quieran sufrir su perversa dominacion: procuran tambien que no haya concordia entre los súbditos y que no gozen los beneficios de la paz, para que de esta manera, desconfiando unos de otros los vasallos, no intenten cosa alguna contra su poder. Por esta causa tambien, siembran discordias entre los súbditos, las fomentan despues de sembradas y prohiben lo que se ordena al comercio social y union mutua de los hombres, como los casamientos, los convites y otras reuniones semejantes, por medio de las cuales se engendra la amistad y confianza entre los hombres.

Procuran tambien que no se hagan poderosos ni ricos; porque suspicaces, segun la malicia de la conciencia, temen que asi como ellos usan del poder y las riquezas para inferir daño, asi el poder y las riquezas sean nocivas para ellos, si se encuentran en manos de los súbditos. Por esto se dice en el libro de Job, hablando del tirano: *Resuena siempre en sus oidos el sonido del terror, y á pesar de la paz, él sospecha siempre asechanzas.*

De aqui resulta ademas, que bajo el gobierno de un tirano hay muy pocos hombres virtuosos; porque

los gobernantes, que deberian inducir á los súbditos á la virtud, tienen una envidia inicua de esta misma virtud y la impiden con todo su poder. . . . . . . . . . Los hombres educados y sometidos bajo el dominio tiránico, degeneran naturalmente en hombres de ánimo envilecido; se vuelven pusilánimes y cobardes para las obras grandes, é incapaces de acometer nobles empresas; cosa que la esperiencia misma nos revela en las provincias oprimidas largo tiempo por la tiranía. . . . . . . . . . . . Ni son de maravillar tan grandes males de la tiranía; porque el hombre que ejerce el poder sin seguir el dictamen de la razon y guiado solamente de los instintos perversos de su alma, en nada se diferencia de una fiera; por lo cual dice Salomon: *Leo rugiens, et ursus esuriens, Princeps impius super populum pauperem.* Por eso es que los hombres se esconden de los tiranos, como de bestias crueles, y el sujetarse á un tirano, parece lo mismo que sujetarse á un animal enfurecido.»(XII.)

## CAPÍTULO ONCE.



### Resistencia al poder.

Al escuchar al santo Doctor hacer la dolorosa cuanto verdadera y exacta enumeracion de las injusticias é iniquidades que lleva consigo la tiranía; al verle trazar con mano firme, y vigorosa expresion, el horrible cuadro de los males del gobierno tiránico, cualquiera le creeria dispuesto á proclamar en seguida el derecho de *insurreccion* contra la autoridad pública y contra el poder civil. Asi lo han comprendido y tal es la consecuencia que han pretendido deducir, algunos de los partidarios de la doctrina *del regicidio y tiranicidio.* Si semejante imputacion que solo puede ser hija de la mala fé y del afan de escudar los errores del orgullo

con nombres respetados en la Iglesia, no hubiera sido combatida y disipada cien veces por escritores los mas insignes, y entre ellos, por nuestro eminente publicista Balmes, bastaria recordar que cuando la Iglesia condenó las doctrinas de Wiclef sobre el regicidio y tiranicidio, andaban en manos de todos y se enseñaban en todas las universidades de la Europa los escritos y doctrina de santo Tomás, sin que por eso le ocurriera á nadie, que la condenacion del regicidio y tiranicidio hecha en el concilio de Constanza, se rozara en lo mas mínimo, ni afectara á la doctrina del santo Doctor. Con razon dice el citado Balmes, que esta sola observacion es suficiente á los ojos de todo hombre juicioso é imparcial, para convencerse de que la doctrina de santo Tomás nada tiene de comun y es completamente estraña, no solo á la doctrina del regicidio y tiranicidio, sino tambien al pretendido derecho de *insurreccion*, que tan frecuentemente y bajo tan diferentes formas y pretextos, se proclama y se realiza tambien en nuestros dias; doctrina que bien podria considerarse, como una aplicacion incompleta, ó sea como una nueva fase de la doctrina del regicidio.

Tan lejos está el santo Doctor de enseñar la teoría del regicidio y tiranicidio, que aun cuando llegara el caso estremo de resistencia á la tiranía, enseña que esta resistencia no pertenece á los particulares, sino á la autoridad pública: *Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam, non privata præsumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum.* Cierto, que santo Tomás está muy lejos de enseñar como enseñaba Bossuet, que «es preciso obedecer á los príncipes como á la justicia misma, sin lo cual no puede haber órden

ni término en los negocios:» pero es porque estaba persuadido que puede haber casos en que no existe la obligacion de obedecer á los príncipes; y porque, lejos de identificar la obediencia á los reyes con la obediencia á la justicia misma, creia por el contrario, que estos príncipes podian imponer mandatos y leyes contrarios á esa misma justicia, en los cuales caducaba por consiguiente la razon y la base de la obediencia. Tampoco enseña el santo Doctor, como enseñaba el obispo de Meaux, que los reyes son como Dioses, y participan en cierto modo de la independencia divina; ni tampoco, que «contra su autoridad, no existe otro remedio que su misma autoridad:» pero es porque su alma noble y generosa, dominando todo sentimiento de lisonja y adulacion, pensaba que el abuso del poder y la tiranía podia llegar á tal estremo, que fuera dable en algun caso encontrar algun remedio contra la autoridad de un rey, fuera de la autoridad del mismo. Y es que el santo Doctor, colocándose á igual distancia de los dos estremos; condenando el regicidio al propio tiempo que la sedicion; aborreciendo la tiranía tanto como la insurreccion, no reprueba ni condena la resistencia al rey, cuando el abuso del poder degenera en una tiranía absolutamente intolerable; bajo la condicion ademas de que el que ejerce el poder, haya sido constituido por el pueblo mismo y no sea posible recurrir á algun superior que ponga coto á sus desmanes.

Sin condenar pues absolutamente y para todos los casos imaginables la resistencia al poder público, siquiera este poder se ejerza por un rey, santo Tomás exige como condiciones indispensables para la licitud

de la resistencia: 1.° que la tiranía sea escesiva, haciéndose absolutamente intolerable; porque cuando el abuso del poder no traspasa ciertos límites, suelen ser mucho mayores los males que acompañan y se siguen á la resistencia contra el poder tiránico, que los que resultan de la misma tiranía. «Si no fuese (1) escesiva la tiranía, conviene mas tolerarla por algun tiempo, que obrar contra el tirano, esponiéndose á peligros mas graves que la misma tiranía. Porque si sucede que sean vencidos los que obran contra el tirano, este irritado se hace mas sanguinario. Y aun en el caso de ser vencido el tirano, resultan no pocas y gravísimas disensiones en el pueblo, ya mientras se trata de espulsar al tirano, ya despues de su espulsion, entrando la discordia entre los miembros del Estado, al determinar el gobierno que ha de sustituir al tirano.»

Otra condicion para que la resistencia al tirano no sea ilícita, es que el pueblo tenga el derecho de proveerse á sí mismo en órden á la autoridad y ejercicio del poder público; pero si el pueblo ó el gobernante tienen dependencia de algun otro poder ó autoridad superior, á este debe acudir el pueblo en demanda de remedio contra los escesos de la tiranía: *Si ad jus multitudinis alicujus, pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eodem rex institutus potest destitui, vel refrenari ejus potestas, si potestate regia abutatur. . . . . . . . . . . . Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, spectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.*

Si la resistencia no puede verificarse bajo estas con-

(1) *Ibid.* Lib. 1.° Cap. 6.°

diciones; si aun dadas estas condiciones, los trastornos y males que han de resultar de la resistencia, son muy graves y superiores á los que resultan del abuso del poder; si no queda, en fin, al pueblo recurso alguno humano contra la tiranía, entonces el santo Doctor aconseja el sufrimiento cristiano y la oracion á Dios, Rey de todos los hombres y naciones, poderoso siempre para librar á un pueblo de su tirano: pero condenando enérgicamente en todos los casos el regicidio. «Opinan algunos, (1) dice, que si el esceso de la tiranía es intolerable, pueden y pertenece á los hombres valerosos matar al tirano, y esponerse á la muerte por libertar al pueblo. . . . . . . . . pero esto es contra la doctrina apostólica.

San Pedro nos enseña que debemos estar sujetos, no solo á los señores buenos, sino tambien á los díscolos . . . . . . . . . . . . Asi es que á pesar de que muchos emperadores romanos perseguian tiránicamente la fé de Cristo, y no obstante la grande multitud asi de nobles como del pueblo convertida á la fé, son alabados, hasta los hombres armados, que sin resistir, sufrieron la muerte pacientemente por Cristo, como se ve en la legion sagrada de los Tebeos.»

Reasumiendo pues y condensando el pensamiento del santo Doctor sobre esta materia, podremos decir: 1.° que admite en principio y en tesis general, la posibilidad de la legitimidad de resistencia al poder tiránico. 2.° que las condiciones indispensables para la legitimidad de esta resistencia son de tal naturaleza, que solo rarísima vez y con suma dificultad pueden

(1) *Ibid.*

realizarse. 3.° que en todo caso, siempre es ilícito y contrario á la moral cristiana el regicidio.

Despues de leido el pasage tan esplícito que acabo de trascribir, tomado precisamente del único lugar de sus obras en que santo Tomás trata directamente y *ex professo* la cuestion de la tiranía y del regicidio; despues de palabras tan claras, tan terminantes y tan precisas, increible parece de todo punto, que hayan existido hombres con suficiente osadia para atribuir al santo Doctor la sanguinaria y horrible doctrina del regicidio y tiranicidio. Y sin embargo, esos hombres han existido en nuestro siglo: y uno de esos hombres ha sido el Sr. Huerta, en su *Dictamen Fiscal* sobre el restablecimiento de la Compañía de Jesus en España en 1815, Dictamen que nunca debiera haber salido de los archivos del Consejo, siquiera por las falsedades y calumniosas imputaciones que contiene contra la Orden de Predicadores y la doctrina de santo Tomás.

Concretándonos á la cuestion presente, el Fiscal del Consejo, siguiendo su método ordinario y acostumbrado, para vindicar á los Jesuitas de la acusacion que contra ellos lanzaran injustamente los enemigos de la Compañía y de la Iglesia, no halló otro medio mejor que rechazar esta acusacion sobre santo Tomás, afirmando que este habia enseñado la doctrina del regicidio y tiranicidio. En verdad, y sea dicho de paso, que el Sr. Huerta sobre ser injusto, demostró muy poca habilidad en este punto de la defensa; puesto que si fuera cierto que la doctrina del tiranicidio pertenecia á la Compañía de Jesus y era defendida por ella, no se libraria de la acusacion porque santo Tomás la hubiera enseñado tambien.

Empero prescindiendo por el momento de esta, como de otras consideraciones, quiero limitarme á preguntar: ¿es cierto que santo Tomás defiende la doctrina del regicidio? ¿Es cierto lo que con tan imperturbable seguridad afirma el Fiscal del Supremo Consejo, cuando dice, que «no es uno solo, son varios los lugares de sus obras en que sostiene y defiende la doctrina sanguinaria de la licitud de la muerte del tirano, tanto de adquisicion como de administracion, sin necesidad de citar el tratado *De Regimine Principum*, sobre cuya originalidad y pertenencia al santo, ha tenido tanto y tan justamente que decir la crítica.»

Lo confieso francamente: siento una invencible repugnancia en refutar tan absurdas afirmaciones, despues de consignada la doctrina del santo Doctor sobre este punto con sus mismas palabras. Cierto, que para desembarazarse de este obstáculo insuperable, el Sr. Huerta recurre á un espediente de ingeniosa astucia, insinuando que existen dudas sobre la originalidad y pertenencia de la obra citada; pero es lo malo para el Sr. Huerta, que las dudas que la crítica abriga justamente sobre esa obra, solo se refieren á los libros tercero y cuarto, y á una parte del segundo, no existiendo *duda alguna sobre la originalidad y pertenencia* del libro primero, que es en donde santo Tomás trata esta cuestion y del cual están tomadas las palabras arriba citadas. El Sr. Fiscal se mostró aqui tan profundo conocedor de la crítica relativa á este punto, como de la doctrina de santo Tomás, si es que procedió de buena fé.

Esta sola observacion nos dispensaria de entrar en mas pormenores; porque cuando un autor ha ma-

nifestado de una manera esplícita y terminante su modo de pensar sobre un punto doctrinal de alguna importancia, es superfluo y hasta sospechoso de mala fé, el andar rebuscando textos y palabras sueltas, y solo es disimulable esto, cuando se trata en las escuelas de argumentar ó ejercitar el ingenio de alguno. Sin embargo, ya que el expresado *Dictamen Fiscal* ha sido impreso despues y hasta reimpreso é intercalado en otras obras, no estará por demas hacer algunas ligeras observaciones sobre los dos principales textos, en que el Sr. Huerta pretende apoyar su injusta cuanto estraña afirmacion.

«Basta abrir la Suma, dice el Fiscal-teólogo, (1) y leer en la *Secunda Secundæ* cuestion 69. art. 4.° *el principio general* que establece y abraza ambas especies de tiranía, y por el cual reconoce lícita y justa la resistencia á los malos Príncipes como á los ladrones, doctrina que solo el olvido y menosprecio en que ha caido, puede neutralizar las impresiones del horror que causa el referirla.»

La mejor contestacion que darse puede aqui al Sr. Huerta, es trascribir literalmente las palabras mismas de santo Tomás, palabras que nuestro Fiscal tuvo buen cuidado de desfigurar y truncar. Veamos pues si la doctrina enseñada alli por el santo Doctor, es digna de *olvido y menosprecio* y capaz de producir esas *impresiones de horror*, que nos dice el autor del *Dictamen Fiscal*.

Despues de haber afirmado y probado en los artículos anteriores: 1.° que el reo preguntado jurídica-

(1) Dict. cit. pag. 140.

mente está obligado á decir la verdad: 2.° que no puede mentir ni calumniar, aun cuando se halle inocente: 3.° que no puede apelar de una sentencia que sea notoriamente justa, pregunta por fin en el cuarto artículo, «si es lícito al que es condenado á muerte, defenderse, si puede:» *utrum liceat condemnato ad mortem, se defendere, si possit;* y contesta en los términos siguientes: «san Pablo en el capítulo 13. de la epístola á los Romanos, dice que el que resiste á la postestad resiste á la ordenacion de Dios, é incurre en crimen que merece eterna condenacion: es asi que el que se defiende habiendo sido condenado, resiste á la potestad en aquello mismo por parte de lo cual ha sido instituida divinamente para castigo de los malhechores y utilidad de los buenos: luego peca defendiéndose.

Sin embargo, esta condenacion á la muerte puede verificarse de dos maneras: puede un hombre ser condenado á muerte justamente, en cuyo caso no le es lícito el defenderse: pero si es condenado á muerte injustamente, entonces el juicio por el cual es condenado es semejante á la violencia que hacen los ladrones, segun lo que dice el profeta Ezequiel en el capítulo 22: *Los príncipes de Israel, estuvieron en medio de Jerusalem, como lobos que arrebatan la presa para derramar sangre.* Por lo tanto, asi como en semejante caso es lícito resistir á los ladrones, asi tambien lo. es resistir á la condenacion injusta á muerte por malos príncipes; *á no ser para evitar el escándalo, cuando de esta resistencia hubiere de resultar alguna grave turbacion en el pueblo.*»

Hasta aqui santo Tomás en el artículo citado por el Sr. Huerta. ¿Y donde está ese *principio general* que establece y abraza ambas tiranías, de que nos habla el

nuevo Fiscal-teólogo? Ni una palabra siquiera sobre el particular: nada de regicidios ni tiranicidios; nada de tiranos ni tiranías: trátase solo de un caso particular; trátase de saber si en algun caso será lícito al reo defenderse y resistir al juez, cuando es condenado á muerte y esta sentencia es injusta. Preciso es que el Sr. Huerta fuese hombre de penetracion muy profunda y de vista muy perspicaz, para encontrar aqui la teoría del regicidio, y el *principio general que establece y abraza ambas tiranias*. Por lo que á mi hace, confieso ingenuamente que mi vista y penetracion no alcanzan á tanto. Lo que únicamente encuentro aqui es: 1.° que si uno es condenado injustamente á muerte por un juez, puede lícitamente resistir ó defenderse contra él, con tal empero que de esta resistencia no haya de resultar turbacion ó escándalo en los demas; lo cual equivale á decir, que esto solo podrá tener lugar tratándose de jueces ó autoridades inferiores, y existiendo al propio tiempo notoriedad ó conocimiento general y público de la injusticia de la sentencia; pues es claro que faltando cualquiera de dichas condiciones, resultaria turbacion ó escándalo en el pueblo, en cuyo caso no es lícito resistir, á pesar de la injusticia de la condenacion.

Veo en segundo lugar, que solo se habla del derecho de defensa y resistencia, pero no de *muerte* del juez y mucho menos de regicidio. 3.° Que este derecho solo se concede al condenado injustamente á muerte, es decir, á *uno solo,* y no *á todos y cada uno* de la república, como supone la teoría del regicidio y tiranicidio.

Resulta pues de todo lo dicho, no solo que el texto

alegado nada tiene que ver con la doctrina ni *principio general* del regicidio, sino que el autor del *Dictamen* da fundamento para sospechar de su buena fé, truncando el texto y suprimiendo precisamente aquellas palabras que hacen variar completamente el aspecto de la cuestion, y cuya supresion era necesaria para dar alguna apariencia, siquiera remota y forzada, á la prueba que intentaba el Fiscal rebuscador de textos.

Pasemos ahora á examinar si el segundo texto alegado por el Sr. Huerta tiene el valor que pretende darle. «Véase en seguida, dice, (1) el libro 2.º *Sententiarum,* Distinc. 104, Cuest. 2.ª donde se propone el santo examinar la de si un Príncipe apóstata de la fé, pierde por este delito la potestad sobre sus vasallos, de modo que queden obligados á no obedecerle; considérese en seguida el argumento que se objeta y la respuesta con que le satisface, y se hallará que con respecto al tirano de adquisicion, concluye diciendo: *Tunc enim qui ad liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur et præmium accipit.*»

Veamos pues, qué es lo que dice santo Tomás; que este será, como en el caso anterior, el mejor modo de venir en conocimiento de los sólidos argumentos en que se apoya nuestro Fiscal, para atribuir al santo Doctor, nada menos que la doctrina del regicidio y tiranicidio.

Por de pronto, nos será dificil evacuar la cita del nuevo teólogo, porque el libro 2.º *Sententiarum,* solo tiene 44 *Distinctiones* y no 104: pero suponiendo esto

(1) *Ibid.*

un error de imprenta y orientándonos por las indicaciones del Fiscal y principalmente por el pasage del argumento, darémos con el artículo 2.° de la cuest. 2.ª de la distinc. 44, en donde se propone la cuestion: «si los cristianos están obligados á obedecer á las potestades seculares y principalmente á los tiranos:» *utrum Christiani teneantur obedire potestatibus sæcularibus, et maximè tyrannis;* lo cual, y sea dicho de paso, parece algo distinto de la traduccion, un poco *libre* sin duda, por no decir otra cosa, que se permitió hacer el Sr. Huerta al afirmar que santo Tomás se proponia «examinar, si un Príncipe apóstata de la fé, pierde por este delito la potestad sobre sus vasallos, de modo que queden obligados á no obedecerle.» Pero pasando por alto estos testimonios de *buena fé,* oigamos la respuesta del santo Doctor.

«La virtud de la obediencia, mira ó atiende en el cumplimiento del precepto que observa, el deber de observarlo. Esta obligacion ó deber de observar el precepto, nace del órden mismo de la prelacion ó potestad, la cual tiene fuerza de obligar, no solo en el órden temporal sino en el órden espiritual por motivos de conciencia, como enseña el Apostol, por lo mismo que el órden de prelacion potestativa dimana de Dios, segun indica el mismo Apostol. De aqui es, que en cuanto esta potestad dice relacion ó procede de Dios, los cristianos están obligados á obedecer á los tales, (los príncipes seculares) pero nó en cuanto esa potestad no tiene relacion con Dios.

Se ha dicho ya antes, que de dos modos puede suceder que una prelacion ó mando de alguna potestad, no proceda de Dios: ó en cuanto al modo de adqui-

rir la potestad; ó en cuanto al modo de usar de ella. Lo primero puede suceder aun de dos maneras, á saber: 1.° por defecto de la persona, como cuando es indigna del mando: 2.° por defecto en cuanto al modo mismo de adquirir la potestad, como cuando se adquiere esta por violencia, por simonia ú otra manera ilícita. El primer defecto, que es la indignidad de la persona, no le quita el derecho del mando. . . . . y por consiguiente los súbditos están obligados á obedecer á semejantes superiores, aunque sean indignos: *ideo talibus prælatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi.*

Empero el segundo modo impide el derecho de mando; pues el que arrebata el mando por medio de violencia, no es verdadero prelado ó superior: y por lo tanto, si es posible, puédese rechazar semejante dominacion, á no ser que despues llegue á ser legítima, ó por el consentimiento de los súbditos, ó por autoridad de algun superior.

El abuso del mando ó potestad, puede suceder tambien de dos maneras: 1.° porque el precepto del superior es contrario al órden mismo y objeto del poder, como cuando manda algun acto pecaminoso ó ilícito. . . . . . . . en cuyo caso el súbdito, no solo no está obligado á obedecer, sino que está obligado á no obedecer, como vemos que lo hicieron los santos mártires, padeciendo la muerte, antes que obedecer á los mandatos impios de los tiranos. El segundo modo de abuso del mando ó potestad, es cuando los súbditos son obligados á alguna cosa que está fuera de la potestad legítima del superior, como si este exige tributos que el súbdito no tiene obligacion de pagar, ú

otras cosas análogas; en cuyo caso, el súbdito no está obligado en conciencia á obedecer, pero tampoco está obligado á no obedecer.»

Hé aquí el famoso pasage del cual el Fiscal del Supremo Consejo de Castilla, ha visto surgir y levantarse como espantoso y siniestro vestiglo, *la doctrina sanguinaria de la muerte del tirano, tanto de adquisicion como de administracion.* Y sin embargo, ¿qué es lo que contiene este pasage, mas que la doctrina comun y general de la teología católica? ¿Hay aqui otra cosa mas que la doctrina enseñada por los teólogos católicos acerca de los deberes de obediencia para con los superiores, sean seculares ó eclesiásticos? Que esto y no otra cosa es lo que aqui se contiene, lo reconocerán sin dificultad cuantos sepan leer, y casi damos gracias al Sr. Huerta por habernos dado ocasion de trascribir este pasage, en que el santo Doctor espone con su acostumbrada solidez, y con la claridad y concision que le son características, la estension y límites de la obediencia debida por los súbditos, siquiera estos sean cristianos, á las potestades civiles. La doctrina en él contenida se puede reasumir en las siguientes afirmaciones.

1.ª Todo súbdito está obligado á obedecer los preceptos ó leyes de sus superiores legítimos, no solo por el temor del castigo, sino mas aun por conciencia, es decir, bajo pecado, en conformidad á la doctrina del Apostol.

2.ª La potestad de un prelado ó superior, puede no referirse á Dios y ser injusta de dos maneras: ó porque el que la ejerce es indigno moralmente de ella á causa de sus vicios personales; ó por defecto

de legitimidad, como el prelado que es intruso, ó el príncipe que sin derecho alguno intenta apoderarse en guerra injusta de una nacion.

3.ª Cuando la potestad precipiente es injusta en el primer sentido, subsiste la obligacion de obediencia por parte de los súbditos; porque la indignidad moral del superior, no es motivo suficiente para escusar de la obediencia; pero si es injusta del segundo modo, es decir, si se ha apoderado ó intenta apoderarse del poder, por medios ilegítimos, ó por la fuerza y la violencia, entonces no subsiste la obligacion de obedecerle por parte de los súbditos; y estos tienen el derecho de resistir á sus mandatos y á su autoridad ilegítima, repeliendo la fuerza con la fuerza, si fuere necesario, á no ser que el superior que en un principio fue ilegítimo llegue á hacerse despues legítimo, ó por consentimiento de la sociedad, si se trata de un estado ó república independiente, ó por consentimiento y aprobacion de la autoridad superior, cuando se trate de una comunidad inferior, que recibe sus prelados de una autoridad superior.

4.ª La potestad puede ser tambien injusta y no referirse á Dios, por abuso en el ejercicio de la misma: si este abuso consiste en mandar cosas ilícitas y pecaminosas de su naturaleza, no solo no hay obligacion de obedecer, sino que habrá obligacion de no obedecer, como lo hicieron los mártires cristianos. Si el abuso consiste en mandar alguna cosa á la cual no se estiende la autoridad del superior, ó que no tiene derecho para mandar, pero que no es tampoco cosa ilícita en sí misma, entonces el súbdito no estará obligado en conciencia á obedecer, pero tampoco

tendrá obligacion de no obedecer; y por consiguiente podrá y deberá obedecer, cuando de no hacerlo haya de resultar algun escándalo ó daño á él, á tercera persona, ó á la sociedad.

Hé aquí en resumen la doctrina de santo Tomás en el lugar aludido por el Sr. Huerta ¿Hay aquí algo que se parezca, ni de lejos siquiera, á la teoría del regicidio y tiranicidio? ¿Hay aqui otra cosa mas que una doctrina, enseñada por los teólogos mas autorizados de la Iglesia Católica? Lo único que aqui se encuentra que tenga alguna relacion con el tiranicidio, si bien tampoco se habla nada de muerte, es que es lícito resistir al tirano de adquisicion que intenta llegar al poder por la violencia; lo cual solo puede y debe entenderse con las restricciones enseñadas por el santo Doctor, ya aqui, ya en otros lugares de sus obras y principalmente en la *De Regimine Principum*. Una de estas restricciones es, que la resistencia y la guerra que se hagan al tirano, sean por autoridad pública, como sucede cuando los comicios ó corporaciones principales de un Estado, ó las provincias del reino en masa, declaran la guerra al usurpador; en cuyo caso se verifican las palabras aducidas por nuestro Fiscal con su acostumbrada *buena fé* para probar su intento: *tum enim qui ad liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur et præmium accipit;* de manera que obraria lícitamente el que resistiendo legítimamente con las condiciones indicadas, matase al tirano, guardadas como se supone las leyes naturales y las de la guerra.

¿Será que nuestro Fiscal no opinaba por la licitud de la resistencia hasta la muerte al tirano de adqui-

sicion? En verdad que no dejaria de ser un poco estraña semejante opinion, emitida por un Fiscal del Supremo Consejo, en 1815, reinando Fernando VII en la Villa y Corte del Dos de Mayo, conversando con tantos generales y guerrilleros que combatieron tan denodadamente contra José Bonaparte, Napoleon y sus generales, nacido en fin en una nacion que asombró á la Europa con su heróica resistencia al coloso del siglo. No sé cual sería la opinion del Sr. Fiscal del Supremo Consejo de Castilla; pero yo tengo para mi, que si Mina, el Empecinado ó Merino, hubieran cogido prisioneros á José Bonaparte ó á Napoleon, acaso no hubieran tenido mucha dificultad en pasarlos por las armas, si fuera esto necesario para la salvacion de la España y á ello no se opusiesen las leyes pactadas en la guerra.

Ademas de la condicion indicada, santo Tomás exige tambien la de que la resistencia no lleve consigo mayores males, si bien esta condicion puede decirse incluida en la primera; pues á la sociedad en masa, ó á sus legítimos representantes, pertenece el juzgar sobre esto, toda vez que son los que deben declarar la guerra.

Exige finalmente que el poder sea y persevere verdaderamente ilegítimo; pues si llega á legitimarse bien sea por el consentimiento libre de la república, ó bien por otra causa suficiente para ello, ya no será lícita la resistencia y menos aun lo será la muerte.

Sorprendente es á la verdad, sorprendente é increible de todo punto pareceria, á no verlo tan terminantemente consignado, que haya habido hombres como el Sr. Huerta, que hayan tenido la

osadia de atribuir á santo Tomás la doctrina del regicidio y tiranicidio. Al reflexionar sobre su doctrina en este punto; al analizar y comparar los pasages que á esta cuestion se refieren; al verle condenar absolutamente el regicidio cuando se trata de reyes legítimos, por mas que abusen del poder; al verle permitir la resistencia al tirano usurpador con tantas y tan importantes restricciones, era de temer ciertamente, que se le acusase de favorecer la tiranía, mas bien que de partidario del regicidio y tiranicidio. Y sin embargo, ¡el Sr. Huerta se ha atrevido á estampar en su *Dictamen Fiscal*, que el insigne Doctor *sostiene y defiende la doctrina sanguinaria de la licitud de la muerte del tirano, tanto de adquisicion como de administracion!* ¡No ha tenido reparo en atribuirle, *el principio general que establece y abraza ambas especies de tiranías, y por el cual reconoce lícita y justa la resistencia á los malos Príncipes como á los ladrones!* ¡Y no contento con esto el Sr. Huerta, despues de arrojar el baldon sobre la frente de santo Tomás, pretende arrojarle tambien sobre toda la Orden de santo Domingo, afirmando que estas doctrinas son *constitucionales de su Escuela!* Indignacion causan semejantes imputaciones, si no degenerasen en ridículas á fuerza de ser absurdas. Pero el *Dictamen* que contiene esas imputaciones calumniosas, anda en manos de todos indistintamente; y las personas ignorantes, y las inteligencias sencillas, no se hallan en estado de apreciar la injusticia repugnante de tan odiosas como injustificadas imputaciones.

La justa indignacion y el asombro que deben producir en todo hombre ilustrado é imparcial, las impu-

taciones calumniosas del Sr. Huerta, suben de punto cuando se considera, que pasando por alto el único lugar en que santo Tomás espone su pensamiento directamente y *ex professo* sobre la teoría del regicidio, el nuevo teológo-fiscal, anda á la rebusca de palabras sueltas, de pasages aislados y de textos fuera de la cuestion, y aun esto para desfigurarlos, falsificarlos y truncarlos. Cierto, que semejante modo de proceder, si por una parte revela bastante á las claras su inexacta lógica y limitados conocimientos sobre la materia, por otra no aboga mucho en favor de su buena fé y rectitud de intenciones.

Para cualquiera que haya leido sin preocupaciones las obras de santo Tomás en los lugares relativos á la cuestion presente, es incontestable y á todas luces evidente, que todo su pensamiento sobre esta materia se puede condensar en las dos proposiciones siguientes:

1.ª Si se trata del tirano de adquisicion, ó sea del que invade injustamente una nacion, intentando sujetarla por la violencia y á viva fuerza, la nacion invadida tiene el derecho de resistencia hasta la muerte del tirano usurpador, si fuese preciso, con las restricciones empero que quedan consignadas, y guardadas ademas, en cuanto al modo y formas de la resistencia, las prescripciones del derecho natural y las leyes comunes ó pactadas de la guerra.

2.ª Si se trata del tirano de administracion, ó sea del rey legítimo que abusa de su poder para tiranizar al pueblo, si esta tiranía no es escesiva, se debe sufrir sin que sea lícito ni á la comunidad ni menos á los particulares, insurreccionarse contra el tirano: pero

si la tiranía fuese escesiva, haciéndose absolutamente insoportable, la resistencia podrá ser lícita con tal que pueda reunir las siguientes condiciones:

1.ª Que no haya fundamento para temer que la resistencia haya de acarrear mayores males á la sociedad, que la tiranía misma.

2.ª Que la resistencia se haga por autoridad pública ó comun de la sociedad y no por particulares ó autoridad privada: *contra tyrannorum sævitiam, non privata præsumptione aliquorum, sed auctoritate pública procedendum.*

3.ª Que si hay alguna autoridad superior al tirano, que pueda contenerle en sus escesos, se acuda á ella antes de llevar la resistencia hasta la deposicion.

4.ª Que si no es posible contener la tiranía escesiva por alguno de dichos medios, es preciso resignarse á sufrir, sin que sea lícito en ningun caso atentar á la vida del tirano: *et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit, ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis. . . . . . . . . . . . Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit. Docet enim nos Petrus, non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse. . . Unde cum multi Romani Imperatores, fidem persequerentur tyránnice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem patienter, et armati sustinentes pro Christo, laudantur.*»

Confieso francamente, que al reflexionar sobre la doctrina del santo Doctor consignada en este capítulo y condensada en esas dos proposiciones, casi me

siento inclinado á creer que favorece demasiado á los tiranos: y en verdad que si al Sr. Huerta, en vez de acusarle de partidario de la *doctrina sanguinaria del regicidio y tiranicidio,* le hubiera ocurrido acusarle de favorecer mas de lo justo la tiranía y limitar demasiado el derecho de resistencia, su acusacion hubiera tenido acaso alguna mayor apariencia de verdad: y digo apariencia; porque en realidad hubiera sido tan injusta como la primera.

Y es que santo Tomás, que aqui como en todas las grandes cuestiones filosóficas, morales y políticas, se habia inspirado en el Cristianismo, identificándose con sus principios y tendencias, supo evitar los estremos; y dando una prueba mas de la exactitud y profundidad de su juicio, marcha sin vacilar, con aquella seguridad admirable que le distingue, cuando se trata de evitar peligrosos escollos que rodean una cuestion. Santo Tomás no es de aquellos que dicen, que los pueblos son para los reyes, y que entregan la sociedad atada de piés y manos á merced del imperante, siquiera sea este un poder legítimo; porque sabia que los hombres no son esclavos y tienen dignidad y derechos: pero condena al propio tiempo el motin, la resistencia revolucionaria y sediciosa, y condena sobre todo y siempre el regicidio. Santo Tomás condena tambien el regicidio por autoridad privada, siquiera se trata del tirano usurpador ó de adquisicion; pero no condena, antes bien admite el derecho de resistencia nacional, cuando se trata de despojarla violentamente de sus derechos y arrebatarle su independencia: porque santo Tomás no era partidario de la moderna teoría de los *hechos consumados,* y sabia bien que la violencia no puede fundar

el derecho ni la legitimidad del poder. Santo Tomás no admitia la doctrina de los que dicen, que se debe obediencia á cualquier gobierno por el mero hecho de serlo, por mas que sea ilegítimo. Nada de esto admitia santo Tomás, porque, como dice muy bien el ilustre autor del Protestantismo, (1) «esto es contrario á la sana razon y nunca fue enseñado por el Catolicismo. La Iglesia cuando predica la obediencia á las potestades, habla de las legítimas; y en el dogma católico no cabe el absurdo de que el mero hecho cree el derecho. Si fuese verdad que se debe obediencia á todo gobierno establecido, aun cuando sea ilegítimo, si fuese verdad que no es lícito resistirle, sería tambien verdad que el gobierno ilegítimo tendria derecho de mandar; porque la obligacion de obedecer es correlativa del derecho de mandar; y por tanto el gobierno ilegítimo quedaria legitimado por el solo hecho de su existencia. Quedarian entonces legitimadas todas las usurpaciones, condenadas las resistencias mas heróicas de los pueblos, y abandonado el mundo al mero imperio de la fuerza.

No, no es verdadera una doctrina tan degradante; esta doctrina que decide de la legimitidad por el resultado de la usurpacion, esa doctrina que á un pueblo vencido y sojuzgado por cualquier usurpador, le dice: «obedece á tu tirano, sus derechos se fundan en su fuerza, tu obligacion en tu flaqueza.» No, no es verdadera esa doctrina que borraria de nuestra historia una de sus mas hermosas páginas, cuando levantándose contra las intrusas autoridades del usurpador lu-

(1) Cap. 55.

chó por espacio de seis años en pro de la independencia, y venció por fin al vencedor de Europa. Si el poder de Napoleon se hubiese establecido entre nosotros, el pueblo español hubiera tenido despues el mismo derecho de sublevarse que tuvo en 1808; la victoria no habria legitimado la usurpacion. Las víctimas del Dos de Mayo no legitimaron el mando de Murat; y aun cuando se hubieran visto en todos los ángulos de la Península las horribles escenas del Prado, la sangre de los mártires de la patria cubriendo de indeleble ignominia al usurpador y á sus satélites, hubiera sancionado mas el santo derecho del levantamiento en defensa del trono legítimo y de la independencia de la nacion.

Es menester repetirlo: el mero hecho no crea derecho, ni en el órden privado ni en el público; y el dia en que se reconociese este principio, aquel dia desaparecerian del mundo las ideas de razon y de justicia.»

Si viviera aun el Sr. Huerta, le aconsejariamos la lectura de lo restante del capítulo citado y algunos de los siguientes; y alli veria al gran publicista español, no solo adoptar las doctrinas de santo Tomás relativamente á la cuestion de resistencia al poder civil, sino acaso ir algo mas lejos que él. Y sin embargo, no creo que á nadie haya ocurrido la idea de considerar al ilustre filósofo, como partidario de la doctrina del regicidio y tiranicidio. Desengañese pues nuestro Fiscal-teólogo: tranquilicese el Sr. Huerta y cuantos en su ignorancia hayan dado crédito á sus calumniosas imputaciones: no es en la doctrina de santo Tomás, ni menos en la constitucional de la Orden de

Predicadores, donde se halla el peligro para los reyes: no es en las obras ni en la escuela de santo Tomás, donde se forman los partidarios del regicidio y tiranicidio: no es allí donde se afila el puñal de Milano, ni donde se fabrican las bombas de Orsini, ni donde se inspiran las sociedades *del puñal*, ni donde se traman las revoluciones y los asesinatos políticos. ¡Oh! si los reyes no tuvieran otros enemigos mas que los partidarios de las doctrinas políticas de santo Tomás, en verdad que no tendrian que temer los desmanes de la Revolucion, ni sus tronos saltarian hechos astillas á cada paso, ni tendrian necesidad de vestir cotas de malla.

# CAPÍTULO DOCE.



## Las formas de gobierno.

Por lo que hace á las formas de gobierno, santo Tomás pesa y examina con la exactitud y seguridad de juicio que tanto le distinguen, las ventajas é inconvenientes de estas diversas formas. Su discusion sobre este punto es interesante por demas, y digna de ser consultada y leida con detenimiento por los amantes de los estudios sociales y políticos, los cuales no podrán menos de quedar agradablemente sorprendidos al ver al santo Doctor entregarse en medio del siglo XIII á una discusion razonada y tranquila, sobre las ventajas é inconvenientes de las diferentes formas de gobierno, como pudiera hacerlo un escritor del siglo XIX.

Al verle señalar con noble y entera libertad los deberes y límites en que deben contenerse los reyes; al verle desenvolver y apoyar sus ideas sobre la historia y vicisitudes de los imperios antiguos, sobre los hechos contemporáneos, sobre la naturaleza de los resortes del corazon humano, resortes sobre los cuales habia meditado mucho, no menos que sobre su importancia y aplicaciones al órden político y social, casi cuesta trabajo el creer que semejantes líneas cuenten mas de seis siglos de existencia. En la imposibilidad de esponer su teoría completa sobre las formas de gobierno, indicaremos algunos de los puntos y el resultado final de su discusion.

El mayor y mas grave inconveniente del gobierno monárquico, es el peligro de la tiranía que, como se ha visto, lleva consigo males é iniquidades intolerables, siendo demasiado frecuente que se ejerza la tiranía bajo pretexto y á la sombra de la dignidad real. En los gobiernos republicanos, cuando degeneran en tiránicos, es cierto que esta tiranía no suele ser tan dura, ni tan arraigada y de dificil remedio como la de los reyes; pero no lo es menos, que dan entrada mas facilmente á las disensiones y disturbios interiores, á rivalidades tenaces y sangrientas á las veces, de unas familias contra otras, á los cohechos y manejos de los poderosos para elevarse sobre los demas y abrirse por este medio el camino al mando, á la venalidad y la corrupcion en las votaciones y destinos, y por fin, á las revoluciones y trastornos interiores, que con demasiada frecuencia sirven de escala á los ambiciosos para tiranizar la patria y aniquilar la libertad. «Tal vez sucede con mayor frecuencia, dice el santo

Doctor, (1) el tránsito á la tiranía en el gobierno de muchos, que en el de uno solo; pues suscitada alguna disension entre los gobernantes, sucede muchas veces que uno de ellos combatiendo y suplantando á los demas, usurpa para sí solo el dominio sobre el pueblo. Compruébase esto con la historia de todos los tiempos; porque casi todos los gobiernos republicanos han terminado en la tiranía, como se vé en la república romana, la cual despues de haber sido regida largo tiempo por muchos magistrados, cayó en manos de cruelísimos tiranos, á causa de las rivalidades, disensiones y consiguientes guerras civiles: en general, si se consideran con atencion la historia de los tiempos pasados y los hechos presentes, se hallará que son mas numerosos los casos de tiranía con respecto á los pueblos regidos por muchos, que con respecto á los gobernados por uno.»

Probablemente y segun el mismo indica en otra parte, se conoce que el santo Doctor al escribir las líneas que preceden, se hallaba profundamente afectado á vista de las disensiones y encarnizadas guerras civiles que devoraban á la sazon aquellas numerosas y turbulentas repúblicas de Italia, agitadas sin cesar por sangrientas discordias esteriores é interiores, y sometidas casi sin interrupcion, ya á un tirano, ya á otro.

Al lado de estos peligros é inconvenientes, el gobierno republicano no carece de ventajas y bienes notables. Aunque espuesto á degenerar en tiránico, su tiranía no suele ser generalmente ni tan escesiva, ni

(1) *Ibid.* Cap. 5.

tan duradera y difícil de derrocar como la procedente del abuso del gobierno monárquico. El sentimiento del patriotismo, suele manifestarse tambien mas vivo y enérgico en las repúblicas. Los miembros del Estado se sacrifican con mayor espontaneidad en los gobiernos republicanos, y sobrellevan mas facilmente las contribuciones y cargas públicas en pro del bien comun; porque en el gobierno monárquico, el hombre tiene una especie de propension á pensar que sus sacrificios mas bien son en provecho del rey que de la sociedad, al paso que en las repúblicas consideran el bien comun como perteneciente á cada uno en particular. Asi es que «vemos por esperiencia, que una sola ciudad regida por magistrados temporales y amovibles, (1) presenta á veces mas recursos y puede mas que un rey que tuviese tres ó cuatro ciudades bajo su dominio; y que se sobrellevan de peor gana pequeños servicios pedidos por los reyes, que grandes cargas impuestas por la comunidad de los ciudadanos.»

Despues de todo sin embargo, atendidas todas las ventajas de las diferentes formas de gobierno, y pesados todos sus inconvenientes, debe preferirse la monarquia; porque entre otras muchas ventajas y razones que militan en su favor, tiene una importantísima, cual es el llegar con mayor facilidad y de una manera mas segura á la realizacion ó consecucion del fin principal de toda asociacion humana. Sabido es que el bien principal que en esta asociacion se busca y como la razon de ser de la sociedad, es la tranquilidad del Estado, la paz entre los ciudadanos

(1) *Ibid.* Cap. 4.°

y la seguridad de las personas y de la propiedad. Es indudable que la unidad de la accion gubernativa que se encuentra en la monarquia, envuelve condiciones mas favorables á la realizacion de estos resultados. La centralizacion del poder en manos de uno solo, lo hace mas robusto, y constituye su accion mas eficaz y poderosa para mantener en equilibrio las complicadas ruedas de la administracion, y contener los elementos de desorden que pueden perturbar la tranquilidad pública. En una palabra: la unidad de accion y de impulso, hace al gobierno monárquico mas robusto y poderoso para obrar el bien: *virtuosior ad operandum bonum;* y es tanto mas ventajoso y util, cuanto su administracion es mas eficaz y conducente á la unidad y conservacion de la paz: *Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto est utilius.*

¿Inferiremos de aqui que santo Tomás es partidario del gobierno despótico? Tan lejos se halla de esto el santo Doctor, que condena repetidas veces el despotismo y el abuso del poder real.

Pero hay mas aun: á pesar de su preferencia por la monarquia; no obstante las ventajas que le atribuye en relacion con las demas formas de gobierno, se inclina y se decide finalmente por una monarquia templada; porque la monarquia absoluta degenera facilmente en despótica y tiránica.

Al leer y comparar sus palabras, se conoce desde luego que su pensamiento está muy lejos de nuestras monarquias constitucionales en que el *rey reina y no gobierna;* de esos gobiernos representativos en que el poder real significa en realidad muy poca cosa ó nada; de

esas asambleas y parlamentos, hervidero sin fondo de pasiones y rémora constante de la accion y unidad del poder real; de esos gobiernos, en fin, monárquicos en el nombre y verdaderas repúblicas en el fondo, en que el Estado es regido por ministros que lo mismo pudieran llamarse cónsules ó dictadores. Nada de esto entra en su pensamiento; porque queria la unidad del poder real, pero de un poder fuerte, robusto, enérgico y rodeado de prestigio. Esto no impide sin embargo, que enemigo al propio tiempo de la tiranía, quiera tambien que este poder se halle limitado por algunas restricciones que hagan dificil su abuso y el tránsito á la tiranía: «Se debe procurar con todo cuidado, dice, (1) que de tal manera sea constituido el rey que manda sobre un pueblo, que no degenere en tirano . . . . . . . . De tal modo se debe disponer el gobierno del reino, que no se dé ocasion al rey instituido de tiranizar. Su poder debe moderarse de tal modo que no decline facilmente en tiranía.»

La misma doctrina enseña en la Suma Teológica, en donde consigna su pensamiento de una manera mas esplícita todavía: (2) «Dos cosas deben atenderse en el gobierno de una ciudad ó nacion: la una es que tengan todos alguna participacion en el poder; porque de esta suerte se conserva mejor la paz y el pueblo ama al gobierno y se interesa por él. La otra es la forma del régimen y la organizacion de los poderes. . . . . . . . . . . . . La mejor en una ciudad ó reino, es aquella en que bajo el mando de uno solo

(1) *Ibid.* Cap. 6.°
(2) 1.ª 2.ª Cuest. 105. Art. 1.°

que es superior á todos en autoridad y poder, hay alguuos magistrados principales que pertenecen indistintamente á todos los miembros ó individuos de la república, ya porque pueden ser elegidos de todas las clases del Estado, ya porque todos toman parte en su eleccion. Tal sería una sociedad en que entrase el *reino,* en cuanto uno preside, la *aristocracia,* en cuanto muchos tienen parte en el mando, y *la democracia* ó poder del pueblo, en cuanto estos magistrados principales pueden salir de la clase del pueblo y en cuanto á él pertenece su eleccion.»

Despues de todo sin embargo, la preferencia que el santo Doctor concede al régimen monárquico con ciertas restricciones y combinaciones que hagan difícil su degeneracion en tiranía, es solo una preferencia relativa y no absoluta. Comparadas entre sí la monarquia, la aristocracia y la democracia, y como en tesis general, es preferible la primera á las segundas; pero no sucede lo mismo si se tienen en cuenta las diferentes propensiones de los hombres, los diversos grados de desarrollo intelectual y moral de un pueblo, y las mil condiciones y circunstancias que pueden influir para que tal forma de gobierno que sería util y conveniente para un pueblo, sea perniciosa para otros cuyas condiciones sociales no sean las mismas.

«No son los pueblos europeos, decia el ilustre publicista de Vich, (1) de índole tan sufrida, y genio tan templado, que puedan sobrellevar en calma ningun linaje de desmanes. Tan profundo es el sentimiento que

(1) *El Protest.* Cap. 61.

tiene el europeo de su dignidad, que para él es incomprensible ese quietismo de los pueblos orientales, que vegetan en medio del envilecimiento, que obedecen con abatida frente al déspota que los oprime y desprecia. Asi es que si bien se ha conocido y sentido en Europa la necesidad de un poder muy robusto, se ha tratado empero siempre de tomar aquellas medidas que pudieran reprimir y precaver sus abusos. Nada tan á propósito para hacer resaltar el grandor y dignidad de los pueblos de Europa como el compararlos en esta parte con los de Asia: alli no se conoce otro medio de sustraerse de la opresion que degollar al soberano. Está humeando todavia la sangre del uno, y ya se sienta en el trono algun otro, cuya planta pisa con orgulloso desden la cerviz de aquellos hombres tan crueles como degradados.

En Europa no: en Europa se apela ahora y se ha apelado siempre, á los medios propios de la inteligencia; al planteo de instituciones, que de un modo estable y duradero pongan á cubierto á los pueblos de vejaciones y demasias.»

«La atrevida raza de Japhet, decia á su vez el ilustre conde de Maistre, (1) no ha cesado de gravitar, si es permitido decirlo asi, hacia lo que indiscretamente se llama *libertad*, es decir, hacia aquel estado en que el que gobierna, gobierna lo menos posible, y el pueblo es tan poco gobernado como puede ser. El europeo, siempre prevenido contra sus dueños, ya los ha destronado, ya les ha impuesto leyes; lo ha tentado todo, apurando todas las formas imaginables

(1) *Del Papa*, Lib. 2.° Cap. 2.°

de gobierno, para emanciparse de dueños, ó para cercenarles el poder.

La inmensa posteridad de Sem y de Cham, ha tomado otro rumbo diferente. . . . . . . . Nunca han podido ni querido saber, qué viene á ser una república; ni tratado nada de equilibrio de poderes, ni de esos privilegios ó leyes fundamentales, de que nosotros tanto nos jactamos: entre ellos el hombre mas rico y mas señor de sus acciones, el poseedor de una inmensa fortuna mobiliaria, absolutamente libre de trasportarla donde quisiese y seguro por otra parte de una entera proteccion en el suelo europeo, aunque vea venir hacia sí el cordon ó el puñal, los prefiere no obstante á la desdicha de morir de tedio en medio de nosotros.»

Sin disminuir en nada el mérito que corresponde á estos dos grandes escritores católicos, me atrevo á decir que sus reflexiones sobre este punto, son idénticas en el fondo á los que consignara santo Tomás en el siglo XIII; y que su pensamiento puede mirarse como una traduccion exacta y el eco fiel del pensamiento del santo Doctor, el cual, observador tan exacto en el órden de los hechos, como razonador profundo en el órden de las teorías y de la ciencia, concluye que la forma de gobierno de un pueblo, debe estar en relacion con las condiciones intelectuales y morales, con las costumbres, hábitos adquiridos y demas circunstancias sociales del mismo. Al propio tiempo que hace suya la doctrina de san Agustin cuando decia, que si un pueblo es grave y morigerado, debe concedérsele la facultad de elegir los magistrados para la administracion de la república;

pero si se hace inmoral y vendiendo su sufragio elige magistrados corrompidos y criminales, no sería injusto el quitarle esa potestad, desenvuelve y generaliza este pensamiento en los siguientes términos: (1) «El mando y la forma de gobierno de un pueblo, debe estar en armonia con las condiciones del mismo. Hay algunas provincias cuyos habitantes son de condicion servil; y estas deben ser regidas por un gobierno absoluto, incluyendo tambien en el absoluto el gobierno real. Empero las provincias cuyos moradores son de ánimo esforzado, de corazon audaz y pensamientos nobles, y que confian en la elevacion de su inteligencia, no pueden ser regidas sino por gobiernos libres.»

Tal es el último pensamiento de santo Tomás sobre la teoría de las formas políticas de gobierno; tal es su última palabra sobre esta interesante materia que ha dado ocasion á no pocas divagaciones y á discusiones las mas apasionadas: porque tal es la última palabra de la filosofía, de la historia, de la razon y de la esperiencia; asi como es tambien la última palabra del Cristianismo, que admite en su anchuroso seno todos los gobiernos y todas las formas políticas. (XIII.)

(1) *Ibid.* Lib. 4.° Cap. 8.°

# CAPÍTULO TRECE.



## Teoria de la ley y de sus principales divisiones.

¿Que es la ley segun santo Tomás? Una disposicion de la razon ordenada al bien comun, y promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad: *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

Los elogios tan grandes como merecidos de que ha sido objeto esta definicion de la ley, nos dispensan de entrar en detalles sobre su exactitud, no menos que sobre la profunda importancia filosófica y social de la misma.

«Vosotros, decia el inmortal Balmes, que despreciais tan livianamente los tiempos pasados, que os

imaginais que hasta los nuestros nada se sabia de política ni de derecho público, que allá en vuestra fantasia os forjais una incestuosa alianza de la religion con el despotismo, que allá en la oscuridad de los claustros entreveis urdida la tiranía en pacto nefando; ¿cual pensais sería la opinion de un religioso del siglo XIII sobre la naturaleza de la ley? ¿no os parece ver la fuerza dominándolo todo, y cubierto el grosero engaño con el disfraz de algunas mentidas palabras, apellidando religion? Pues sabed, que no dierais vosotros definicion mas suave; sabed que no imaginariais jamás como él, que desapareciese hasta la idea de la fuerza; que no concibierais nunca, cómo en tan pocas palabras pudo decirlo todo, con tanta exactitud, con tanta lucidez, en términos tan favorables á la verdadera libertad de los pueblos, á la dignidad del hombre. . . . . . . . . . . . *Disposicion de la razon, rationis ordinatio:* hé aquí desterradas la arbitrariedad y la fuerza: hé aquí proclamado el principio de que la ley no es un mero efecto de la voluntad: hé aquí muy bien corregida la célebre sentencia, *quod principi placuit legis habet vigorem;* sentencia que si bien es susceptible de un sentido razonable y justo, no deja de ser inexacta y de resentirse de la adulacion. Un célebre escritor moderno ha empleado muchas páginas en probar que la legitimidad no tiene su raiz en la voluntad sino en la razon, infiriendo que lo que debe mandar sobre los hombres no es aquella sino esta: con mucho menos aparato, pero con no menos solidez y con mayor concision, lo espresó el santo Doctor en las palabras que acabo de citar: *rationis ordinatio.*

Si bien se observa, el despotismo, la arbitrariedad, la tiranía, no son mas que la falta de razon en el poder, son el dominio de la voluntad. Cuando la razon impera, hay legitimidad, hay justicia, hay libertad: cuando la sola voluntad manda, hay ilegitimidad, hay injusticia, hay despotismo. Por esta causa la idea fundamental de toda ley es que sea conforme á la razon, que sea una emanacion de ella, su aplicacion á la sociedad; y cuando la voluntad la sanciona y la hace ejecutar, no ha de ser otra cosa que un auxiliar de la razon, su instrumento, su brazo.»

Pero he dicho ya que no es mi ánimo entrar en detalles, ni analizar esta definicion; porque esta tarea ha sido emprendida y llevada á cabo con acierto por muchos escritores y principalmente por el eminente publicista que acabo de citar. Me permitiré sin embargo llamar la atencion, sobre la habilidad con que el santo Doctor supo conciliar en esta definicion la universalidad de la fórmula con la exactitud rigurosa de la idea.

Á primera vista parece que las formas generales y aparentemente vagas, bajo las cuales se presenta esta definicion, deben perjudicar necesariamente á la exactitud y precision de la idea que se trata de esplicar, y cualquiera diria que una fórmula tan general é indeterminada, no puede expresar todos los caracteres esenciales de la ley. Y sin embargo, ¿quien se atreverá á mirar como defectuosa esta definicion? ¿Es posible señalar algun caracter, ó condicion alguna esencial de la ley, que no se halle contenida en la misma? Despues de señalar como causa y base fundamental de la ley su procedencia y con-

formidad con la razon, enseñando por consiguiente que la ley no puede ser verdaderamente tal si no se halla modelada, por decirlo asi, sobre los principios eternos, necesarios é inmutables de la razon, la cual á su vez es una derivacion é impresion de la ley eterna, el santo Doctor coloca en el bien comun de la sociedad el fin esencial de la ley: *ordinatio rationis ad bonum commune.* Los antiguos jurisconsultos de Roma solian apellidar á la ley, razon escrita: *scripta ratio.* Santo Tomás adoptando el fondo de esta grande idea, le da una expresion mas adecuada á la naturaleza de la ley; porque la ley no es la razon misma ni una simple manifestacion de ella; es la razon prescribiendo la ejecucion de alguna cosa; es la manifestacion de la razon práctica; es la razon acompañada de la voluntad, que le comunica su eficacia, su vigor, su fuerza de accion, al paso que recibe de ella la direccion y la luz: la ley, en fin, es el imperio ilustrado, suave y humano de la razon, y no el imperio brutal, ciego y arbitrario de la voluntad.

Si las primeras palabras escluyendo la arbitrariedad y la fuerza, cierran el camino á la tiranía, las siguientes la hacen mas imposible aun, si cabe, y le oponen una barrera insalvable. La ley, que por parte de su origen y principio, debe ser la expresion de la razon y de la justicia moral, por parte de su fin y de su objeto, debe ser la expresion del bien comun: *ad bonum commune.* Desde el momento que la ley se separa del bien comun, desde el momento que lo pierde de vista, desde el instante en que al bien de la sociedad se sustituye el bien privado del imperante, la ley deja de serlo y aparece la tiranía; porque

desde el momento en que el legislador echa en olvido el bien público, sacrificándolo á la utilidad privada, la ley deja de ser la expresion de la razon, y la idea propia de la ley desaparece para ser sustituida por la negacion *ó perversidad de la ley,* como dice el santo Doctor: (1) *Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis.*

La ley no puede inducir á su cumplimiento á aquellos á quienes se impone, si no se revela á estos de una manera ú otra; porque el hombre, agente intelectual y libre, no obra en relacion con una regla sin el conocimiento previo de la misma. Es necesario tambien que la ley descienda de una autoridad legítima, de la autoridad encargada de velar por la conservacion del bien comun, por la prosperidad y bienestar de la sociedad; es necesario que la ley lleve consigo la idea de un poder público que le sirva de sancion inmediata: *ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

Y nótese aqui, que esta definicion conteniendo como contiene todos los caracteres esenciales de la ley, abarca al propio tiempo en su seno todas las especies de leyes, á pesar de su inmensa distancia y de sus diferencias recíprocas: la ley natural y la ley divina, la ley eterna y la ley humana; todas caben en esta definicion. Pero es mas admirable todavia la elevacion de miras y la filosofía de expresion que resaltan en ella como aplicada á la ley humana, á la cual se refiere mas directamente. Ni el mas leve indicio acerca del origen inmediato de

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 90 Art. 1.°

la autoridad que ha de hacer las leyes, ni las mas leve palabra sobre la forma de gobierno que debe regir la sociedad para la cual se promulga la ley. Todo al contrario, el santo Doctor evita con esquisito cuidado lo que es secundario é indiferente respecto de la ley, y prescinde de todo aquello que no es esencial á la idea de la misma. Por eso es que en su definicion, hallan cabida todas las formas legítimas de gobierno; monarquia absoluta y monarquia templada, aristocracia y democracia con todas sus gradaciones y combinaciones posibles, todas entran en la citada definicion; porque todas son compatibles con la idea de la ley. Recuérdese su doctrina consignada en el capítulo anterior, recuérdese su último pensamiento sobre las formas de gobierno, y no será difícil reconocer porqué la definicion que nos ocupa deja el campo libre á todas las formas políticas, prescinde absolutamente de sus diferencias.

Hay una escuela política que marchando en pos de Rousseau, no reconoce en la ley otra cosa mas que la expresion de la voluntad general, que marca y regula por sí misma todos los deberes de la vida social. Por poco que se reflexione, no será difícil reconocer la inmensa superioridad de la definicion dada por santo Tomás, sobre la que nos presenta la escuela de Rousseau.

Hobbes enseñaba que el bien y el mal moral no existen con anterioridad á la ley humana, y que su distincion, lejos de ser un hecho primitivo de la naturaleza, era mas bien la consecuencia y como un resultado de la sancion legal. ¿Es mucha la distancia que separa esta doctrina de la que se contiene en

la nocion de la ley humana presentada por Rousseau y su escuela? ¿Hay alguna secreta afinidad entre la doctrina de este y la de aquel?

No ignoro que Hobbes fue atacado y combatido vivamente por el filósofo de Ginebra, y que este rechazaba la absurda y repugnante doctrina del filósofo ingles; pero esto no impide que exista bastante afinidad entre sus doctrinas sobre esta materia; y que la teoría de la *voluntad general* gravite hacia la negacion de la distincion primitiva entre el bien y el mal moral.

En efecto; si la ley no es mas que la expresion de la voluntad de los hombres; si nada significa aqui la razon con sus principios eternos, necesarios é inmutables; si la ley no se refiere originariamente á Dios, ó sea á la ley eterna por medio de la razon del hombre, impresion y participacion de esa ley eterna, será preciso admitir, que la distincion entre el bien y el mal en las acciones sometidas al dominio de la ley humana, depende de la voluntad del hombre: será preciso decir, que la condignidad del castigo, la razon de justicia é injusticia en el robo, en el homicidio, en el adulterio y otras acciones análogas, que se refieren directamente al ejercicio del poder civil y á la constitucion de la sociedad, dependen del beneplácito de la voluntad. *Quod si populorum jussis,* decia el Orador romano, (1) *si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur, ¿jus esset latrocinari, jus adulterare, testamenta falso supponere, si hæc suffragiis, aut scitis multitudinis probarentur?*

(1) *De Leg.* Lib. 1.° Cap. 16.

Nó; la voluntad, por grande, por autorizada, por universal que se la suponga, no puede variar en lo mas mínino la naturaleza del bien y del mal moral; no puede convertir en justo lo que es esencialmente injusto; no puede impedir que sea digno de castigo, lo que se opone á la razon y á los principios eternos é inmutables que la dirigen.

Si funestas son las consecuencias de esta definicion de la ley humana bajo el aspecto filosófico y en el órden moral, no son menos funestas y peligrosas en el terreno de la política. Hacer de la ley la simple expresion de la voluntad del hombre, es preparar el camino al despotismo y á la tiranía, es abrir la puerta al abuso del poder. Referir la ley á la voluntad humana, es establecer el imperio de la fuerza y de la arbitrariedad en lugar del imperio de la razon y de la justicia; es colocar al poder y á la autoridad en la pendiente del precipicio. Facil es recónocer que la aplicacion de semejante teoría, debe dar por resultado inevitable, ó la anarquia, ó el despotismo y la tiranía; la anarquia en los gobiernos democráticos, en que las voluntades individuales deberian concurrir á la formacion de la ley; la tiranía, cuando estas voluntades individuales se reuniesen y concentrasen en una sola cabeza. Puede decirse que semejante teoría, es la exageracion mas absoluta de la idea contenida en la célebre sentencia, *quod principi placuit, legis habet vigorem:* sentencia que tomada en su sentido riguroso, conduce derechamente á la tiranía.

Creo de todo punto innecesario despues de lo dicho, detenerme en probar la inmensa distancia que separa esta doctrina de la de santo Tomás. La de-

finicion de la ley presentada por el santo Doctor, es la negacion radical de la nocion de la misma, presentada por Rousseau y su escuela. Mientras esta escuela haciendo consistir la ley en último resultado en las decisiones arbitrarias de la voluntad, rebaja la dignidad del hombre, y tiende á borrar la línea que separa la verdad del error, el bien del mal; santo Tomás refiriendo la ley á la razon y exigiendo que sea modelada sobre sus principios eternos y necesarios, salva la dignidad del hombre y sienta la verdadera base de las relaciones y deberes recíprocos entre los gobernantes y gobernados. De esta suerte, la ley se halla colocada por encima de la voluntad humana, sea individual, sea colectiva y universal; porque por encima de todas las manifestaciones de la voluntad del hombre, por encima de todas las formas de la sociedad política, monarquía, ó democracia, aristocracia, pueblo ó parlamento, se halla colocada la razon con sus eternos principios de justicia, reflejo y destello de la Razon divina y participacion de la ley eterna.

Segun el conde de Maistre, la ley es *la voluntad del legislador, manifestada á sus súbditos para que se arreglen á su conducta*. Sin duda que el ilustre autor de las Veladas se hallaba muy distante, al escribir estas palabras, del pensamiento del filósofo de Ginebra: el conjunto y las tendencias de sus doctrinas no permiten suponer otra cosa. Ello es cierto sin embargo, que su definicion, sobre ser inexacta, se halla espuesta á los mismos inconvenientes y peligros que hemos señalado en aquella. Desde el momento que la ley se reduce á la simple expresion de la voluntad; desde el momento que se prescinde de su conformidad con la

recta razon y se deja de considerarla como una prescripcion de la razon *justa* con la justicia derivada de las primeras verdades morales que presiden á su desarrollo y que, como hemos visto, no son mas que una impresion de las ideas divinas y una participacion de la ley eterna, queda abierta la puerta al abuso del poder entre los hombres y á sus desmanes tiránicos. En todo caso, no es posible dejar de conocer que la expresada definicion no abraza todos los caracteres esenciales de la ley, como la de santo Tomás, y que se halla muy distante de la exactitud filosófica que en esta se revela.

Digamos ahora algunas palabras sobre las principales divisiones de la ley y sus diferentes relaciones con la ley humana.

Asi como en Dios, Autor supremo y Criador del universo, preexisten *ab æterno* las ideas-tipos de todos los seres criados, preexisten tambien desde la eternidad en su inteligencia infinita, el órden y direccion suprema de todas las acciones y movimientos de estos mismos seres criados. Asi pues, la ley eterna no es otra cosa que la sabiduria divina, que regulando primitivamente las acciones y movimientos de las criaturas, las encamina y dirige á sus destinos: *Ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

Dos consecuencias importantes lleva consigo esta idea de la ley eterna: 1.ª Aunque solo Dios y los que ven la esencia divina, conocen perfectamente esta ley eterna en sí misma, por lo mismo que se identifica con la sabiduria divina y por consiguiente con la esencia infinita de Dios, el hombre sin embargo co-

noce esta ley eterna en sus efectos y principalmente en el conocimiento de la verdad, que es como un destello, una irradiacion y participacion de esta ley, que se identifica con la Verdad inmutable: *Omnis enim cognitio veritatis, est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est Veritas incommutabilis.* Luego poseyendo todo hombre, por rudo é ignorante que se le suponga, algun conocimiento de la verdad, puesto que todos conocen, cuando menos, los primeros principios de la ley natural, toda criatura intelectual conoce de algun modo la ley eterna.

Es la segunda deduccion, que la ley eterna es la base primitiva, y la razon *á priori* de toda ley. Toda ley que no se halle en consonancia con la ley eterna; toda ley que no sea una derivacion mas ó menos directa é inmediata de la ley eterna, no merece este nombre. Y es que Dios, Verdad primera y por lo mismo fuente y origen de toda verdad, es tambien Justicia esencial y viviente, y por lo mismo fuente y origen de toda rectitud moral y del órden de justicia contenido en toda ley inferior.

Por mas que sea cierto sin embargo, que la ley humana no tiene la naturaleza de verdadera ley, sino á condicion de sus relaciones y dependencia de la ley eterna, debiendo ser siempre como una derivacion de ella, es preciso tener en cuenta, que estas relaciones y esta derivacion no serían fáciles de apreciar para el hombre, si tuviera que referirlas inmediatamente á la ley eterna; porque no siendole esta conocida en sí misma, hallaria no poca dificultad en muchos casos para establecer y apreciar las relaciones de la ley humana con la ley eterna. Hé aquí la razon de la necesidad y

existencia de la ley natural, la cual no es otra cosa en el fondo, mas que una participacion é impresion de la ley eterna en la naturaleza humana: *Impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis æternæ in rationali creatura.*

Como en el órden especulativo y de la verdad absoluta, la inteligencia ó razon del hombre es una participacion de la razon suprema de Dios, un destello, una impresion de su luz intelectual, asi tambien en el órden moral, la ley natural es una impresion de la Razon divina, una participacion de la ley eterna, por medio de la cual se inclina á los actos y fines en armonia con su naturaleza, conoce y distingue el bien y el mal moral: (1) *In ipsa* (creatura rationali) *participatur Ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. . . . ut lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis.*

Por medio de esta impresion, que traslada, por decirlo asi, la ley eterna á la naturaleza humana, el hombre se pone en contacto directo é inmediato con la ley eterna, y llega á tener dentro de sí mismo una regla facil, constante y segura, para juzgar y apreciar las relaciones de la ley puramente humana con la ley eterna.

Identificada en cierto modo esta ley natural con la naturaleza misma del hombre y con la razon práctica, es idéntica, constante y de enseñanza uniforme en

(1) *Ibid.* Cuest. 91 Art. 2.°

cuanto á sus primeros preceptos, que contienen las nociones fundamentales del órden moral y principalmente las ideas del bien y del mal con su distincion esencial y primitiva. «Asi como la idea del ente, (1) es la primera concepcion del entendimiento considerado absolutamente, asi la idea del bien es la primera concepcion de la razon práctica que se refiere á la operacion; pues todo agente obra por algun fin, el cual tiene razon de bien. De aqui es que el primer principio de la razon práctica, es el que se halla fundado sobre la idea del bien. El primer precepto pues de la ley natural, es que *se debe seguir y obrar lo bueno, y evitar lo malo;* y sobre este se fundan todos los demas preceptos de la ley natural.»

De aqui resulta tambien, que la ley natural es absolutamente inmutable en sus primeros principios, y que no es posible que llegue á borrarse completamente del corazon del hombre, ó que este tenga ignorancia absoluta de sus primeros preceptos, no solo por hallarse estos grabados originariamente en el corazon del hombre, sino porque las ideas del bien y del mal, que son sus elementos primitivos, son como innatas y connaturales á la inteligencia; resultando de esto, que cualquier ejercicio ó uso de la razon, por imperfecto que se le suponga, lleva consigo necesariamente el conocimiento de los primeros principios de la ley natural. No sucede sin embargo lo mismo respecto de los preceptos secundarios de la misma; porque no teniendo una conexion de evidencia tan inmediata con las nociones primitivas del órden moral, la fuerza de su impresion

(1) *Ibid.* Cuest. 94. Art. 2.°

puede llegar á borrarse ú oscurecerse mas ó menos por la influencia de las pasiones, por los errores prácticos del entendimiento, por la costumbre contraria á la naturaleza y por hábitos inveterados y pervertidos: (1) *Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, vel etiam propter pravas consuetudines, et habitus corruptos: sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia, peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apost. dicit. ad Rom.* 1.°

Esta posibilidad y sobre todo la facilidad con que, segun atestigua la esperiencia, se borran del corazon del hombre los preceptos de la ley natural, revela la necesidad de la ley humana; la cual regulando y dirigiendo la accion del hombre, le impide apartarse de los preceptos de la ley natural, dándole firmeza y seguridad en su conocimiento. Por otra parte, aun en la hipótesis del conocimiento de los preceptos de la ley natural, el hombre se siente arrastrado con demasiada frecuencia por sus pasiones y hábitos, á obrar contra esos preceptos. Si se añade ahora que la ley natural, en razon á su universalidad que la contiene dentro de ciertos límites, no desciende á ciertas particularidades y aplicaciones prácticas, necesarias sin embargo é imprescindibles para la conveniente organizacion de la sociedad, se hace de todo punto evidente la necesidad de una fuerza moral sancionada por el temor del castigo y la esperanza del premio, que impulse al hombre á obrar en armonia con las prescripciones de la ley natural, y capaz por otro lado

(1) *Ibid.* Cuest. 94. Art. 6.°

de fijar las relaciones recíprocas entre los miembros de la sociedad. La ley humana es pues una necesidad, y debe ser considerada como una evolucion práctica y como el complemento indispensable de la ley natural aplicada á la sociedad.

Conviene tener presente, que si bien la ley humana no merece nombre de tal, si no se halla en armonia con la ley natural, ó á lo menos no se opone á ella positivamente, puede referirse á esta ley natural de dos maneras: ó por via de deduccion, en fuerza de su conexion con las prescripciones de la ley natural; ó por via de simple determinacion, en cuanto que en ella se particularizan por medio de aplicaciones especiales los preceptos comunes de la ley natural. En el primer caso, la ley, además de la sancion humana, envuelve en parte el vigor ó sancion de la ley natural. En el segundo, solo envuelve la firmeza de la sancion humana: (1) *Derivantur ergo quædam á principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum, sicut hoc quod est: non esse occidendum: ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est: nulli esse faciendum malum. Quædam vero per modum determinationis; sicut lex naturæ habet, quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali pœna, vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita; sed ea quæ sunt primi modi, continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.*»

La ley humana debe tomar al hombre como es en sí,

(1) *Ibid.* Quest. 95 Art. 2.º

con imperfecciones y defectos, sin exigir de él una perfeccion absoluta, ni superior á aquella á que suelen llegar generalmente los individuos de la humanidad. No siendo su objeto formar hombres perfectos en la virtud, debe contentarse con prohibir las cosas mas graves, y especialmente las que ceden en perjuicio de otros, sin lo cual se haria imposible la existencia de la sociedad humana. «La ley humana, dice el santo Doctor, (1) no prohibe todas las cosas viciosas de que se abstienen los hombres virtuosos, sino solo las mas graves de que puede abstenerse la mayor parte de la muchedumbre; y principalmente debe prohibir las que son en perjuicio de los otros, sin cuya prohibicion no podria conservarse la sociedad humana: asi vemos que prohibe la ley humana, los homicidios, el robo, con otros análogos.»

Y es que el santo Doctor, sin desconocer que el objeto de la ley es el bien de la sociedad y de sus miembros; sin desconocer que el efecto de la ley es encaminar al bien y á la virtud: *cum proprius effectus legis, sit bonos facere eos, quibus datur:* tiene tambien presente, que la ley humana debe tomar al hombre con sus debilidades y flaquezas, que no debe olvidar las dificultades de todo género para llegar á la virtud perfecta, y que exigir á la generalidad de los hombres la perfeccion en el bien á que llegan algunos, sería ocasion de mayores males; porque «los imperfectos, (2) sintiéndose sin fuerza para cumplir semejantes preceptos, los menospreciarian, precipitándose en males peores.»

---

(1) *Ibid.* Cuest. 95 Art. 2.°
(2) *Ibid.* ad 2.m

Esta reflexion y la doctrina que queda consignada sobre la ley natural, conducen naturalmente á reconocer la necesidad y existencia de la ley divina. Todas las acciones particulares del hombre deben hallarse en armonia con los preceptos de la ley natural; mas como pueden borrarse facilmente de su corazon algunas de sus prescripciones; y siendo cierto por otra parte, que no pertenece á la ley humana prohibir todo lo malo, ni prescribir todo lo bueno, y sí limitarse á las acciones esteriores que pueden perturbar las relaciones públicas de la sociedad, síguese de aqui, que es necesaria alguna otra ley, que completando y perfeccionando la ley natural y la ley humana, pueda servir de norma segura, sencilla, completa y absoluta, para todas las aciones del hombre, aun respecto de aquellos que aspiren al mayor grado posible de virtud y perfeccion moral.

«El hombre, dice santo Tomás, (1) puede hacer leyes en órden á las cosas sujetas á su juicio. Este juicio del hombre no alcanza directamente á los actos interiores que son ocultos, sino á los actos que se revelan esteriormente; y sin embargo, para la perfeccion de la virtud, es preciso que el hombre sea recto por parte de los unos y de los otros. No pudiendo pues la ley humana reprimir y ordenar suficientemente los actos interiores, fue necesario que existiera una ley divina para este fin.

Ademas que, como dice san Agustin, la ley humana no puede castigar ó prohibir todo lo que se hace mal porque si quisiera quitar todas las cosas malas, quitaria tambien muchos bienes é impediria la utilidad del

(1) *Ibid.* Cuest. 91.ª Art. 4.ª

bien comun, que tan necesario es para la sociedad humana. Luego á fin de que ninguna cosa mala quedara sin prohibicion y sin castigo, es necesario que á la ley humana sobrevenga la divina, por medio de la cual se prohiben todos los pecados.»

La esperiencia misma nos enseña tambien, que los juicios del hombre acerca de la rectitud moral de ciertos actos humanos, especialmente cuando estos se hallan rodeados de muchas y complicadas circunstancias, van acompañados de oscuridad, de dudas é incertidumbre; resultando no pocas veces de aqui, variedad y contradiccion de dictámenes y de preceptos. Fue pues muy conveniente y hasta necesario que Dios ocurriera á este peligro y necesidad práctica del hombre, por medio de la promulgacion de la ley divina, que le enseña con toda seguridad lo que debe hacer y lo que debe evitar en todos sus actos, asi interiores como esteriores.

Á todas estas pruebas de la necesidad de la ley divina, santo Tomás añade otra tomada del fin mismo de la ley y del destino del hombre. Siendo el objeto final de la ley dirigir y conducir al hombre á su último destino, la ley natural y la ley humana son insuficientes por sí solas. Si el destino del hombre fuera un destino puramente natural, podria admitirse tal vez la suficiencia de la ley natural y humana para atender á todas las necesidades del hombre; mas teniendo este por destino un bien sobrenatural, cual es la felicidad eterna, destino superior por consiguiente á sus facultades ó fuerzas, es preciso que ademas de la ley natural y sobre la ley humana, el hombre sea gobernado y dirigido en sus acciones por una

ley divina, capaz de aproximarle y ponerle en comunicacion con su destino sobrenatural.

La sancion suprema y primitiva de la ley, se halla en Dios, Justicia esencial y viviente, en cuya sabiduría se contiene la razon de todos los actos del hombre. Y esto no solo se verifica respecto de la ley divina y de la ley natural, cuyas relaciones, dependencia y derivacion con respecto á la ley eterna identificada con Dios, son faciles de apreciar, sino con respecto á la ley humana tambien; la cual, aunque menos inmediata y próxima á la ley eterna, es sin embargo una verdadera derivacion de la misma. Tampoco se escapó esta verdad á la penetrante observacion de santo Tomás. «La ley humana, dice, (1) en tanto tiene razon de ley, en cuanto es conforme á la recta razon; y segun esto es evidente, que se deriva de la ley eterna.»

Asi pues, la sancion suprema y última de la ley humana debe buscarse en la ley eterna, de la cual recibe tambien originariamente la fuerza que tiene de obligar á su observancia, aun en el fuero interior de la conciencia: (2) *Leges positæ humanitus, vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ á lege æterna, á qua derivantur.*

Tal es en resumen la grande y magnífica teoría de santo Tomás sobre las leyes, teoría que solo nos ha sido posible esponer á grandes rasgos, en atencion á los límites prefijados; y cuyas grandes bellezas solo

(1) *Ibid.* Cuest. 93. Art. 3.° ad 2.m
(2) *Ibid.* Cuest. 96. Art. 4.°

pueden apreciarse debidamente, leyendo y meditando su inmortal tratado de las leyes. «Sublime teoría, decia el ilustre filósofo español cuya autorizada palabra tantas veces hemos escuchado en el discurso de esta obra, donde halla el poder sus derechos, sus deberes, su fuerza, su autoridad, su prestigio; y donde la sociedad encuentra su mas firme garantia de órden, de bienestar, de verdadera libertad: sublime teoría, que hace desaparecer del mando, la voluntad del hombre, convirtiéndola en un instrumento de la ley eterna, en un ministerio divino.»

«Con entera confianza, concluiré con el grande escritor, (1) podemos retar á nuestros adversarios á que nos presenten un jurista, ni un filósofo, donde se hallen espuestos con mas lucidez, con mas cordura, con mas noble independencia y generosa elevacion, los principios á que debe atenerse el poder civil. Su tratado de las leyes es un trabajo inmortal, y á quien lo haya comprendido á fondo, nada le queda que saber con respecto á los grandes principios que deben guiar al legislador.»

(1) *El Protest*. Cap. 53.

## CAPÍTULO CATORCE.



### La mutabilidad de la ley humana.

Prescindiendo de la escuela llamada *práctica,* que consideramos poco digna de la atencion del filósofo, toda vez que no estiende su vista mas allá de los fenómenos de pura aplicacion, existen en nuestro siglo dos escuelas principales, en órden al derecho humano y sus relaciones con el derecho ó ley natural.

Kant, aplicando y trasladando sus teorías de la razon pura al terreno de la legislacion humana, no ve en esta mas que una manifestacion necesaria y universal de la ley natural. Esto constituye el fondo de la escuela *filosófica*, la cual fundada por el filósofo de Koenisberg, ha sido sostenida y desarrollada despues por sus discípulos y principalmente por Hegel.

Para esta escuela, la ley humana es una cosa absoluta como la ley natural, y el oficio del legislador consiste en examinar y expresar de una manera abstracta y general, la justicia natural y eterna, contenida en la ley de la naturaleza, de una manera capaz de regular y dirigir la accion del individuo en sociedad. La ley humana debe prescindir y sobreponerse á las variedades de origen, de nacionalidades, de clima, de caracteres, hábitos y demas condiciones de mutabilidad. En una palabra; la escuela filosófica tiende á identificar la ley humana con la ley natural, trasladando á aquella las condiciones de unidad, inmutabilidad y universalidad, que convienen á la segunda.

En frente de la escuela *filosófica*, hállase la escuela llamada *histórica*, que considera la ley humana como el resultado y manifestacion natural de las ideas, costumbres, instituciones, origen, clima y caracteres de una nacion. Para esta escuela, la legislacion de un pueblo debe hallarse en exacta relacion con las condiciones especiales del mismo, reflejando al propio tiempo necesariamente sus vicisitudes históricas; y el oficio del legislador es solo el estudiar la naturaleza y variedad de elementos de una nacion, para establecer una legislacion en relacion y armonia con los mismos. Asi como la escuela *filosófica* tiende á confundir y asimilar el derecho puramente humano con el derecho natural, asi por el contrario la escuela *histórica*, tiende á separar completamente los dos. De aqui es tambien, que mientras en la primera escuela, la ley humana participa de la universalidad, inmovilidad y necesidad de la ley natural, la segunda, haciendo depender la ley humana de la esperiencia y de la multiplicidad de con-

diciones y elementos empíricos, es esencialmente hipotética, progresiva y variable.

¿Cual de estas dos escuelas tiene razon? Á nuestro modo de ver las dos están en lo verdadero, y las dos están tambien en lo falso. Están en lo verdadero; porque las dos envuelven una verdad. Están en lo falso; porque exageran y desnaturalizan esa verdad y sus aplicaciones.

Que la ley humana debe tener algo de absoluto, inmutable y universal, es una verdad que solo pueden negar los que desconozcan que una de las condiciones principales y tal vez la mas esencial de toda ley humana, es que sea una derivacion de la ley natural. Y al decir derivacion, no entiendo significar que la ley humana debe ser siempre una deduccion rigurosamente lógica de la ley natural, ó que la cosa mandada ó prohibida por ella, sea mandato ó prohibicion determinada y esplícita de la ley natural, sino que sea una derivacion á lo menos negativa, es decir, que no se halle en oposicion con los preceptos de la ley natural; pues siendo esta la expresion en el hombre de la justicia esencial, inmutable y eterna, toda ley humana que se halle en oposicion con la ley natural, dejará de ser justa y consiguientemente pierde la naturaleza de ley verdadera; porque, como dice san Agustin, *non videtur esse lex, quæ justa non fuerit.* En este sentido debe entenderse y esta es la razon porqué santo Tomás dice, que la ley humana en tanto tiene razon de ley en cuanto se deriva de la ley natural, y que si no se halla en armonía con esta, la ley humana perderá la naturaleza de ley: (1) *Omnis lex hu-*

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 95. Art. 2.º

*manitus posita, in tantum habet de ratione legis, in quantum á lege naturæ derivatur; si vero in aliquo á lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.*

Otra prueba igualmente convincente, de que la escuela *filosófica* tiene razon al proclamar alguna inmutabilidad y universalidad para la ley humana, se encuentra en la naturaleza misma y condiciones de la sociedad humana.

En efecto; la ley natural prohibe muchas cosas sin cuya prohibicion no puede existir ni conservarse la sociedad humana, como por ejemplo, el homicidio, el robo, el adulterio. Pero la ley natural, como existente en el individuo, no contiene sancion penal para la vida presente y sí solo para la vida futura, si se esceptúa el remordimiento de conciencia, sancion evidentemente ineficaz con respecto á un gran número de los hombres que viven en sociedad. De aqui la necesidad absoluta de que la legislacion humana haga entrar en su seno muchas de las prescripciones de la ley natural, dándoles nueva fuerza y sobre todo asegurando su mayor observancia por medio de la sancion penal. Por eso vemos que toda legislacion social y política, aunque sea muy imperfecta, abarca un número mayor ó menor de prescripciones de la ley natural, pudiendo decirse que toda legislacion de una sociedad, es un complejo de leyes naturales sancionadas de una manera *humana,* y de leyes puramente humanas ó positivas.

Luego es cierto que la ley humana tomada en general, y si se quiere, toda legislacion de alguna nacion ó sociedad, se identifica en parte con la ley natural; y por consiguiente debe participar de su inmu-

tabilidad y universalidad. Luego tanto por esta razon, como por la conformidad, al menos negativa, que toda ley humana debe tener con la ley natural, la ley humana tiene algo de absoluto y participa de la unidad de la ley natural.

Hasta aqui la escuela *filosófica* está en lo verdadero y puede combatir con ventaja las pretensiones de la escuela puramente *histórica;* pero sale del terreno de la verdad, cuando exagerando esta afirmacion, pretende que la ley humana debe tener una fijeza y universalidad análogas á las de la ley natural: afirmar que la ley humana debe prescindir de los elementos variables que pueden entrar en la constitucion natural, política y social del hombre, para establecer y modificar las leyes en relacion con esos elementos y esas constituciones, equivale á condenar á una inmobilidad completa y absoluta toda legislacion humana, es ponerse en contradiccion con la razon y la historia legislativa de los pueblos.

Puesto que el fin principal de la ley humana en cuanto tal, es procurar la mayor suma de bienestar posible de los gobernados y sobre todo la seguridad y paz entre los mismos, es evidente que la ley puramente humana debe variar en relacion con la diversidad de elementos que pueden existir en los diferentes pueblos. Tal ley comercial que será conveniente para una nacion, podrá ser perjudicial á otra, atendidas las condiciones de su industria, de sus relaciones comerciales, de sus hábitos y costumbres, y hasta de su situacion geográfica. Tal clase de pena será suficiente para reprimir un delito en una nacion civilizada, y sin embargo puede suceder muy bien, que

la misma pena sea ineficaz contra el mismo delito en otra nacion menos civilizada. Luego la ley humana, so pena de faltar á su fin propio y necesario y por consiguiente de faltarse á sí misma, debe tener un lado esencialmente progresivo y variable, puesto que debe estar en relacion con las ideas, hábitos, instituciones, cultura material, intelectual y moral, caracter, clima y demas elementos variables de un pueblo. Si á esto se añade, que la civilizacion progresiva de una sociedad lleva consigo necesariamente un cambio mas ó menos radical en sus ideas, costumbres é instituciones, y consiguientemente una modificacion relativa en los demas elementos variables, se reconocerá que es absurdo el condenar la legislacion humana á la inmovilidad, toda vez que es preciso reconocer un movimiento progresivo ó retrogado, en vastas proporciones, ó poco notable, en la sociedad que por ella debe ser regida.

La teoría pues de la inmovilidad y universalidad de la ley humana solo puede admitirse en un sentido puramente hipotético, es decir, en la hipótesis inadmisible de que la humanidad toda llegara simultáneamente á un grado de perfeccion social y á un estado de civilizacion que fuese el mas perfecto entre los posibles y del cual no pudiese pasar; si bien aun en este caso, no podria llamarse necesaria, una é inmutable, en el mismo sentido que la ley natural.

La movilidad que encontramos en la ley humana por parte de los súbditos cuyas relaciones debe regular y dirigir, conviene igualmente á la misma considerada por parte de su origen. Aunque, segun dejamos indicado, la ley humana debe ser una deriva-

cion de la ley natural en el sentido de que nada debe contener contrario á la misma, es incontestable que la ley puramente humana, es decir, la que no envuelve directamente ninguna prescripcion determinada de la natural, es un producto ó efecto de la razon, *ordinatio rationis:* asi pues el origen inmediato y propio de esta ley puramente humana, es la razon del legislador, bien sea que esta razon humana legislativa se halle representada por uno solo, como en la monarquia absoluta, ó por muchos, como en la representativa y en las repúblicas.

Ahora bien; la razon legislativa, lo mismo que la razon social y la individual, se desenvuelve y desarrolla gradualmente, ó como dice santo Tomás, procede *ab imperfecto ad perfectum.* Asi es que observamos en la razon social y en la legislativa de los pueblos, un movimiento análogo al que se verifica en la razon individual. La esperiencia nos manifiesta que el procedimiento de la razon individual en su desarrollo, es un procedimiento necesariamente gradual y progresivo: la razon del hombre adulto se halla separada por una inmensa distancia de la razon del mismo en los primeros tiempos de su ejercicio y desarrollo, y esta distancia inmensa solo ha sido recorrida de una manera gradual y sucesiva. Es evidente que una cosa análoga debe suceder necesariamente con respecto á la razon legislativa, bien sea que se la considere como razon individual, bien sea que se la considere como la expresion de la razon social y colectiva; porque las sociedades se desenvuelven y perfeccionan paulatinamente y por grados lo mismo que la razon individual. Luego la ley humana debe estar sujeta á variedad y mutacion

por parte de su origen, ó sea por parte de la razon humana; pues si el efecto debe estar en relacion con su causa, es indudable que la perfectibilidad de la razon humana, ya individual, ya social, debe llevar consigo la perfectibilidad de su efecto, que es la ley humana, y esta debe reflejar á su vez naturalmente los progresos de aquella. Por eso vemos que las legislaciones de los pueblos, son generalmente la expresion mas ó menos exacta, no solo de las costumbres, instituciones, caracteres etc. de los mismos, sino principalmente de sus ideas y cultura intelectual. Las leyes de Licurgo sobre el infanticidio, la educacion y los esclavos, se hallan sin duda en relacion con las costumbres, é instituciones sociales del paganismo y hasta con el caracter propio de los fieros habitantes de Esparta; pero son al propio tiempo, la expresion de las ideas generales de las sociedades paganas relativamente á la esclavitud y al matrimonio, no menos que del grado imperfecto de cultura intelectual de los habitantes de la Laconia, principalmente en órden á las relaciones entre los individuos y el Estado. Las leyes contenidas en el *Edictum Theodorici* y en el *Breviarium Alarici,* señalando penas relativamente leves para delitos y violencias graves, cuando estas tenian lugar por parte de los conquistadores contra los colonos, esclavos ó raza conquistada, y por el contrario, penas que degeneraban en crueles cuando se trataba de delitos ó violencias cometidas por estos últimos, al mismo tiempo que nos revelan la existencia y antagonismo entre las dos razas conquistadora y conquistada, reflejan tambien la tosca cultura intelectual de los legisladores y la imperfeccion é inexactitud de sus ideas sobre la es-

clavitud, no menos que sobre la dignidad y derechos del hombre ante la ley.

Preciso es pues admitir en vista de las reflexiones que acabo de esponer, que por este lado la escuela *histórica* lleva ventaja á la *filosófica.* So pena de ponerse en abierta contradiccion con la recta razon, la esperiencia y la historia, es necesario reconocer que la ley humana, lejos de ser inmutable y universal como la ley natural, se halla sugeta, cuando menos, á una doble condicion de mutabilidad, á saber, la variedad y multiplicidad de elementos por parte de la sociedad dirigida por la ley, de los cuales no puede prescindir esta, y la naturaleza misma de la razon humana, que no permite que esta, ni en el individuo, ni en la sociedad, ni en el legislador, adquiera su desarrollo y perfeccion sino de una manera progresiva, gradual y sucesiva.

Bajo este punto de vista, consideramos verdadera la máxima proclamada por célebres publicistas en materias de legislacion, á saber, que la legislacion de un pueblo es el reflejo del estado de civilizacion del mismo; porque si bien no creemos admisible esta máxima en el sentido que la legislacion sea siempre el reflejo completo y matemáticamente exacto de las ideas, costumbres y civilizacion de un pueblo, considerado segun toda la variedad y multiplicidad de sus elementos y complicaciones, la creemos admisible y verdadera, en cuanto la legislacion de una época y de un pueblo, refleja de una manera mas ó menos exacta el estado de su civilizacion y los principales elementos y caracteres de la misma.

En todo caso, siempre será una verdad incontesta-

ble lo que dejamos consignado sobre el doble origen á que se refiere principalmente la mutabilidad de la ley humana; y la máxima indicada, que es sin duda la expresion legítima, á lo menos parcial, de esta verdad, lo es tambiem del pensamiento de santo Tomás, el cual despues de haber sentado que la ley humana tiene algo de absoluto y participa de la inmutabilidad y universalidad de la ley natural en el sentido que se ha esplicado, reconoce tambien en ella un caracter de mutabilidad de que está exenta la ley natural, señalando como principales causas de dicha mutabilidad las mismas que hemos consignado antes. Oiganse sino sus palabras:

«La ley humana (1) está sujeta á mutacion por dos causas; una, por parte de la razon, y otra por parte de los hombres, cuyas acciones son dirigidas por la ley.

Por parte de la razon: porque el procedimiento natural de la razon humana, es el llegar por grados de lo imperfecto á lo perfecto. Asi es que vemos en las ciencias especulativas, que los primeros que se ocuparon de filosofía, solo enseñaron algunas cosas imperfectas, las cuales fueron perfeccionadas despues por los que les sucedieron. Una cosa semejante sucedió tambien en las cosas prácticas; pues los primeros que se ocuparon en dar reglas y leyes útiles para el bien comun de la sociedad, no pudiendo conocer por sí mismos todas las cosas necesarias para conseguir este objeto, establecieron leyes imperfectas y defectuosas, las cuales fueron modificadas por los que vinieron des-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 97. Art. 1.º

pues, promulgando leyes menos defectuosas y mas conducentes á la utilidad comun.

Por parte de los hombres sujetos á la ley: porque la ley humana debe estar en relacion con las condiciones de aquellos á quienes se impone, y asi cuando varian ó se modifican estas condiciones, debe mudarse tambien y modificarse la ley.»

«La ley natural, añade, (1) es una participacion de la ley eterna, como se ha dicho antes; y por lo mismo persevera siempre inmutable, lo cual le conviene por la inmutabilidad y perfeccion absoluta de la razon divina. Empero la razon humana está sujeta á mutacion en su desarrollo y sus actos, y es imperfecta en sí misma; por lo cual la ley que de ella procede, está sujeta tambien á mutacion.»

Conviene tener presente sin embargo, que esta mutabilidad que el santo Doctor reconoce en la ley humana, se refiere principalmente á la que es puramente humana, ó en otros términos, á la que se deriva de la ley natural, nó como una conclusion de sus principios, sino como una determinacion especial de las prescripciones comunes é indeterminadas de la misma. Porque entre las leyes humanas hay algunas, que aunque son tales por parte de la sancion penal que reciben de la autoridad humana, son sin embargo verdaderos preceptos de la ley natural, puesto que son conclusiones contenidas en sus primeros principios. De aqui es que esta clase de leyes, que son á un mismo tiempo humanas y naturales, tienen un doble vigor: el que les corresponde por el mandato ó prohibicion de la

(1) *Ibid.* ad 1.m

potestad legítima social, corroborada por la sancion penal; y el que los corresponde por ser precepto ó prescripcion de la ley natural, independientemente de la potestad pública humana y de la sancion penal procedente de la misma.

Al lado de esas leyes, existen otras que podemos llamar puramente humanas; y son aquellas que no envuelven ningun precepto ó prescripcion determinada de la ley natural, sino que establecen ó determinan alguna cosa en relacion y armonia con alguna prescripcion general é indeterminada de la misma. Las leyes relativas al comercio y la industria, pertenecen á este género en su mayor parte; porque si bien la ley natural prescribe en general que se ejerzan sin faltar á la justicia y sin fraudes, deja campo libre al legislador humano para fijar por medio de leyes especiales esta clase de relaciones entre los súbditos de su nacion éntre sí y con los de otras naciones. La ley natural dicta que el ladron debe ser castigado; prescribe tambien que se dé á cada uno lo que es suyo y que no se condene al inocente: pero ni desciende á señalar y especificar las penas que deberán imponerse á aquel, ni determina los trámites y procedimientos que deben seguirse, para dar á cada uno lo que le sea debido en justicia civil ó criminal. Estas determinaciones especiales de las prescripciones comunes de la ley natural, son las que constituyen las leyes que hemos llamado puramente humanas, las cuales comienzan, por decirlo así, alli donde concluye la ley natural.

Santo Tomás resumió toda esta doctrina en pocas palabras con su acostumbrada exactitud y precision:

«Algunas leyes, nos dice, (1) se derivan de los principios comunes de la ley natural á modo de conclusiones: *per modum conclusionum;* como por ejemplo, este precepto: *no se debe matar*, se deduce como conclusion legítima de aquel principio de la ley natural: *á nadie se debe hacer mal.* Empero otras se derivan de la ley natural, como determinaciones de la misma: *per modum determinationis:* por ejemplo, la ley natural dicta que el que obra mal sea castigado; pero el que sea castigado con esta ó aquella pena, ya es una determinacion fuera de la misma ley natural. La ley ó legislacion humana, contiene leyes de la primera y segunda clase; pero las primeras se contienen en la legislacion humana, nó como leyes puramente positivas y humanas, sino que tienen tambien vigor y fuerza en virtud de la ley natural; mas las de la segunda clase solo tienen vigor como leyes humanas.»

Reasumiendo cuanto dejamos espuesto hasta aqui dirémos·

1.° Toda ley humana ó positiva no debe envolver nada contrario á la ley natural, so pena de dejar de ser verdadera ley. La ley natural es el fundamento general y el límite propio del derecho positivo, y la ley suprema del derecho humano es el no ser contrario á la ley natural. En este sentido y bajo este punto de vista, tiene razon la escuela *filosófica*, refiriendo la ley humana á la ley natural como á su base y medida general, aun cuando se trate de leyes puramente humanas.

2.° Toda vez que este derecho positivo y toda le-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest 95. Art. 2.°

gislacion humana, es un conjunto de reglas ó leyes que regulan y dirigen las relaciones sociales de los individuos entre sí, la ley humana tomada en conjunto y en general, abarca y contiene en su seno prescripciones positivas, que hemos llamado leyes puramente humanas, y leyes ó preceptos naturales, sancionados humanamente mediante las penas.

3.° Considerada la legislacion de este modo, debe tener un lado necesariamente variable; porque son tambien variables y multiples los elementos que entrar pueden en los individuos cuyas relaciones sociales dirige y regula la ley. Al propio tiempo, debe tener otro lado invariable; porque invariables son los preceptos ó prescripciones de la ley natural, y por consiguiente, en cuanto dicha legislacion abraza leyes naturales, participará de la inmutabilidad y universalidad de la ley natural. La mutabilidad se encuentra en la legislacion por parte de las leyes puramente humanas y tambien por parte de la sancion penal de las naturales; la inmutabilidad y universalidad, convienen á la misma por parte de las leyes naturales que contiene y sanciona.

4.° Tanto por parte de la razon legislativa que se desarrolla y perfecciona gradual y sucesivamente, como por parte de los individuos cuyas relaciones sociales debe regular la ley, esta se halla sujeta necesariamente á mutacion, si ha de estar en relacion y armonía con las exigencias del bien público y utilidad general de los gobernados; y bajo este punto de vista, son verdaderas las afirmaciones de la escuela *histórica*. Empero si se trata de dicha ley en cuanto abraza algunas leyes naturales, tiene algo de abso-

luto como la ley natural; es inmutable y universal como ella, ademas de serlo en el sentido arriba esplicado: bajo este punto de vista, son verdaderas las afirmaciones de la escuela *filosófica*.

5.° Las leyes puramente humanas y la sancion penal determinada de las naturales, reciben todo su vigor de la potestad pública social; las naturales sancionadas por esta potestad, reciben vigor de la ley natural y de dicha potestad social. Empero esto debe entenderse del vigor ó sancion próxima é inmediata de la ley puramente humana; pues la sancion fundamental, originaria y primitiva de la ley, sin escluir la puramente humana, se debe buscar, como se ha dicho, en la ley eterna.

# CONCLUSION.

Al volver la vista sobre el camino que acabamos de recorrer, nos sentimos llenos de temor, y como poseidos de desconfianza en presencia de nuestra propia obra. ¿Hemos conseguido, nos preguntamos á nosotros mismos, el objeto que no impulsara á tomar la pluma? ¿Hemos colocado bajo el punto de vista mas ventajoso, ó hemos desarrollado de una manera digna de su grandeza, verdad y elevacion, la filosofía de santo Tomás? ¿Hemos comprendido el verdadero espíritu de esta filosofía? ¿Hemos consignado con fidelidad el verdadero pensamiento filosófico del santo Doctor?

Temeridad sería y no pequeña abrigar la persuasion de que podia contestar de una manera afirmativa á las dos primeras preguntas: solo un genio igual al de santo Tomás, podria desenvolver dignamente y de una ma-

nera completa, todas las bellezas y sublimes magnificencias que encierra su filosofía.

Empero si no me es dado lisonjearme, ni de haberme aproximado siquiera á un resultado tan importante como de difícil desempeño, ¿podré lisonjearme á lo menos de poder contestar afirmativamente á las dos últimas preguntas?

El deseo de alcanzar este último resultado, es el que ha sostenido y guiado nuestros esfuerzos al escribir este libro. Por eso es que hemos procurado con especialidad, señalar los errores en que han incurrido é incurren á cada paso muchos escritores, interpretando de una manera inexacta y falsa el pensamiento del santo Doctor, atribuyéndole doctrinas y opiniones que jamás ha profesado, que nada tienen de comun con su doctrina, y hasta opiniones que fueron expresamente impugnadas por él.

Por lo demas, á pesar de la debilidad de mis fuerzas y de la imperfeccion de mis trabajos, creo haber dicho lo suficiente, para que los espíritus graves y elevados, para que los hombres acostumbrados á los estudios serios, reconozcan en la filosofía de santo Tomás, una filosofía digna de las meditaciones del hombre de la ciencia; una filosofía capaz de sostener ventajosamente la comparacion con cuantos sistemas filosóficos han aparecido y desaparecido sucesivamente en la escena literaria; una filosofía, en fin, que es la única capaz de regenerar las ciencias metafísicas y morales y volverlas al buen camino, es decir, al camino, de la razon, del buen sentido y de la filosofía cristiana, de la cual se estraviaron al separarse de la filosofía del santo Doctor.

Porque la filosofía de santo Tomás, no es mas que la razon católica desenvolviéndose á la sombra de la idea religiosa y de la tradicion cristiana. Su grande y sublime ontología, base de las ciencias metafísicas y por consiguiente de todas las ciencias; su admirable cosmología, ciencia que tantos peligros y escollos ha presentado siempre á la razon humana, ¿son otra cosa que el desenvolvimiento pausado, seguro y magestuoso de la razon humana, que afirmada sobre la idea católica como sobre piedra angular, se eleva á una altura inmensa y á especulaciones atrevidas, á que jamás pudieron llegar los mas grandes representantes de la filosofía pagana. Y esto sin vacilar, sin estraviarse jamás, salvando siempre los peligrosos escollos en que tantas veces ha naufragado esta misma razon humana. ¿Que puede pedirse á esa psicología tan filosófica, y á esa ideología tan profunda como luminosa, en que se halla la solucion mas acertada y científica de todos los grandes y dificiles problemas de esa ciencia? ¿Hay algo que en verdad, exactitud y profundidad filosófica, sobrepuje la teodicea, la moral y política del santo Doctor?

No seré yo ciertamente quien afirme, que la filosofía de santo Tomás es la expresion del optimismo filosófico absoluto: las obras del hombre llevan siempre el sello del hombre, es decir, de la falibilidad y de la impotencia.

Por eso hemos dicho al principiar esta obra, que por mas que creamos conveniente y ventajoso para la ciencia, la Religion y la sociedad, la introduccion y enseñanza de la filosofía de santo Tomás en las escuelas universitarias, esta introduccion y enseñanza en todo caso

deberia concretarse al fondo mismo de la doctrina; porque el desarrollo progresivo de las ciencias, las tendencias y caracteres de la época, el estado de los espíritus y las tradiciones literarias heredadas de los siglos anteriores, no permiten esa introduccion y enseñanza sino bajo otras formas de estilo, de método y esposicion, mas convenientes y perfectas en sí mismas, y sobre todo mas en armonia con las condiciones de la ciencia y con las exigencias del espíritu humano en nuestro siglo. No despreciamos ni rechazamos la ciencia moderna: lejos de eso la acceptamos con efusion y reconocimiento. Reconocemos, deseamos y acceptamos el progreso del hombre, en el órden intelectual, moral y material; pero deseamos que este triple progreso se verifique bajo condiciones armónicas y proporciones relativas, es decir, observando entre sí el paralelismo necesario para que el hombre intelectual y moral, no sea absorbido por el hombre de la materia y de los sentidos. Deseamos para decirlo de una vez que este triple progreso del hombre se realice con subordinacion á la idea religiosa, sin perder jamás de vista que el alma vale mas que el cuerpo, la eternidad mas que el tiempo y que no en vano dice la Escritura, que el hombre no vive de solo pan, sino de la palabra que procede de la boca del Verbo de Dios. Porque asi y solo asi concebimos la verdadera civilizacion; asi y solo asi reconocemos como justas las ardientes aspiraciones hacia una civilizacion verdaderamente progresiva; asi y solo asi concebimos las ventajas reales y la utilidad práctica de la ciencia.

Y al hablar de la ciencia, no nos referimos esclusivamente á las ciencias utilitarias y de pura aplicacion

material; nos referimos tambien á las ciencias metafísicas y morales, nos referimos á las ciencias que constituyen el dominio propio de la alta filosofía, ciencias que consideramos tan importantes y de utilidad tan práctica para la verdadera civilizacion y bienestar de los pueblos, como las llamadas exactas, físicas y naturales. Porque no podemos adoptar la opinion de los que pretenden persuadir á los pueblos, que las sociedades modernas deben mirar con esclusiva predileccion las ciencias de aplicacion material, las ciencias que se relacionan directa é inmediatamente con el desarrollo de la industria, del comercio de las artes. ¡Como si las ciencias propiamente filosóficas, las ciencias metafísicas y morales, no fueran la base fundamental de las exactas, físicas y naturales! ¡Y como si no estuvieran destinadas por su misma dignidad, elevacion y afinidad de intereses con las verdades religiosas, á contener el abuso de las segundas, dirigir y regular su marcha progresiva, é impedir que su desarrollo se realice en perjuicio del triple desenvolvimiento armónico antes indicado, condicion necesaria de toda verdadera civilizacion! ¿Y que será si á esto se añade, que esta clase de ciencias se halla en relacion mas íntima é inmediata con las verdades de la Religion, que las ciencias físicas y de aplicacion material? Porque ello es indudable que las ciencias morales y metafísicas, al paso que constituyen por una parte, la base racional y científica de las inferiores, son al propio tiempo las que están destinadas á poner á salvo, desarrollar y esclarecer la espiritualidad é inmortalidad del alma, su libertad, la existencia y naturaleza del bien y del mal moral del hombre, el

destino presente y futuro de la humanidad, la creacion libre del mundo, la existencia y atributos de Dios, con otras grandes verdades análogas, que sobre constituir una condicion necesaria de existencia moral para el hombre y la sociedad, son tambien la base de la Religion cristiana y una condicion *sine qua non* de las verdades reveladas que no pueden subsistir ni concebirse sin ellas. Sin negar pues, ni desconocer la importancia y utilidad de las ciencias físicas, exactas y naturales, relacionadas de una manera mas inmediata con el progreso material de los pueblos, es preciso reconocer y confesar igualmente que si el espíritu es superior á la materia y los intereses de la eternidad preferibles á los del tiempo, la importancia real y la utilidad práctica de las ciencias metafísicas y morales que se refieren de una manera tan inmediata como necesaria á esos grandes objetos, no pueden ser inferiores á las de las ciencias de aplicacion material.

En vista de estas reflexiones; en presencia de la grande importancia que todo hombre pensador y todo filosófico católico debe conceder á las ciencias metafísicas y morales, nadie estrañará sin duda el pensamiento que mas de una vez hemos consignado ó indicado en el discurso de esta obra sobre la conveniencia de ampliar, consolidar y perfeccionar la enseñanza filosófica, por medio de la filosofía de santo Tomás. Y al proponer este pensamiento, al indicar la conveniencia de introducir en las escuelas universitarias la filosofía del santo Doctor, no pretendemos ni deseamos que esto se verifique en un sentido absoluto, ni de una manera esclusiva.

Sobre que esta filosofía es susceptible de mejoras

por parte del estilo, método de esposicion y formas literarias, puede ser desarrollada y perfeccionada aun en cuanto el fondo, poniéndola en contacto con la filosofía moderna, cuyas diferentes ramas ó escuelas contienen teorías parciales muy elevadas, procedimientos muy luminosos, ideas y pensamientos muy á propósito para desenvolver y completar la doctrina filosófica de santo Tomás.

Si deseamos pues la restauracion y rehabilitacion de la filosofía de santo Tomás, es porque esta filosofía es la que han profesado en el fondo los metafísicos mas eminentes y de doctrinas mas sanas, aun despues de la reaccion operada bajo la influencia del Cartesianismo, como Leibnitz, Fenelon, Bossuet, Rosmini, Balmes y Raúlica; y parcialmente el mismo Descartes, la escuela escocesa, Kant y Cousin: es porque la filosofía de santo Tomás abarca un sistema completo de doctrinas elevadas y profundas, á la vez que conformes al buen sentido de la humanidad, y eminentemente católicas; al paso que en las diferentes escuelas y autores de la filosofía moderna, solo se encuentran sistemas mas ó menos incompletos, que solo contienen teorías aisladas, verdades diseminadas acá y acullá, pero mezcladas á cada paso con muchos y graves errores: es sobre todo y principalmente, porque la filosofía de santo Tomás se halla libre de esa tendencia racionalista impresa á la filosofía moderna por el movimiento cartesiano, y que es el verdadero origen de los grandes errores y estravios á que ha sido arrastrada en los siglos posteriores y que aun al presente se revelan en ella.

En efecto: la pretension tan orgullosa, como absurda

y peligrosa de Descartes, de levantar el edificio todo de la ciencia humana sin tener en cuenta para nada los elementos suministrados por la tradicion de la filosofía cristiana de los siglos ánteriores, y lo que es peor aun, la pretension de crear la ciencia cerrando los ojos á la luz de las verdades reveladas y rechazando su influencia, para encerrarse en el estrecho círculo de la razon individual, es la que ha determinado las diferentes manifestaciones del Racionalismo que se han revelado y revelan en la filosofía moderna; pues semejante pretension debia producir un movimiento de separacion entre la filosofía y la Religion, movimiento que debia degenerar por último en hostilidad abierta. Asi sucedió en efecto; y la razon, de acuerdo con la historia de la filosofía de los últimos siglos, no permiten dudar sobre este punto.

Para comprender y apreciar la naturaleza de la influencia ejercida por el Cartesianismo sobre la filosofía, bastará reflexionar sobre los tres principales caracteres que le distinguen como sistema filosófico, á saber: *la libertad ilimitada de pensamiento: la duda universal,* duda que solo concebimos provechosa, conveniente y hasta posible, al hombre cuya razon se halla ya formada y desarrollada por la ciencia, pero nó para todos los hombres, ni tampoco para el joven de treee años que comienza á pisar los umbrales del santuario de la filosofía: *el espíritu de innovacion,* y pudiéramos decir, de *orgullo* incalificablé, que se esfuerza en romper la sólida y brillante cadena de la tradiccion doctrinal de la filosofía cristiana, cadena cuyos principales anillos los constituyen hombres como Clemente de Alejandría, Orígenes, san Atanasio, san Ba-

silio, Lactancio, Tertuliano, san Agustin, san Anselmo, Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás: espíritu de innovacion, que despues de haber hecho alarde de entregar al olvido y al desprecio esa cadena de la tradicion científico-cristiana, se anuncia al mundo con la estraña cuanto insensata pretension de formar una *nueva* filosofía, de levantar de un solo golpe y como en un instante el edificio de la ciencia humana desde su base hasta la cúspide.

Léanse las obras de Descartes; y se le verá jactarse á cada paso de haber descubierto el verdadero camino de la ciencia, de haber formado y creado una filosofía nueva y completa para el género humano; *integrum philosophiæ corpus humano generi darem*. Recorriendo los escritos del filósofo reformador, se ve traslucir á cada instante el pensamiento de presentarse al mundo, no solo como inventor de una filosofía, sino como inventor original, que debe esta filosofía únicamente á sus esfuerzos individuales, sin hacer caso para nada, y sin que sirvan de utilidad alguna para el efecto, los trabajos ni los libros de los que le precedieron. Para crear la filosofía toda, Descartes no necesita saber lo que pensaron Platon, Aristóteles, san Agustin, ni santo Tomás: no necesita consultar las producciones de estos grandes pensadores de la antigüedad y de la edad media; pues, como nos dice el mismo, aun cuando la ciencia que deseamos se encontrase en los libros por ellos escritos, «lo que de bueno contienen, se halla mezclado con tantas cosas inútiles y disperso en una masa de tantos y tan gruesos volúmenes. . . . que para entresacar lo útil que en ellos se encuentra, se necesita mas talento que

para inventarlo de nuevo por nosotros.» Asi pues, cualquier hombre, en lugar de perder el tiempo registrando y estudiando con atencion las obras de san Agustin ó de santo Tomás, lo que debe hacer es escribirlas él mismo, dejando á un lado las cosas *inutiles* que contienen.

Levantar el edificio de la ciencia humana, constituir, desenvolver y completar la filosofía, aprovechándose para ello de los elementos suministrados por los grandes pensadores que en épocas anteriores han honrado la humanidad, es ya por sí sola una grande obra, una obra que solo puede ser llevada á cabo por un genio superior; pero pretender levantar ese edificio, querer crear toda la filosofía, con las fuerzas solas de su razon individual, con esclusion de aquellos elementos, despreciando y echando en olvido los trabajos acumulados paulatinamente por la razon humana en su desarrollo sucesivo á traves de los tiempos y de las edades, obra es que no solo sobrepuja las fuerzas del genio de Descartes, sino las de genios muy superiores sin disputa al del filósofo francés; y empresa que solo puede revelar un fondo inconcebible de orgullo y una escesiva confianza en sí mismo por parte del que se atreva á acometerla. La filosofía puede reformarse, completarse, desarrollarse, perfeccionarse; pero no puede crearse de nuevo: porque la filosofía existe desde que existen hombres que han pensado y reflexionado sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios: la filosofía, como expresion de las verdades fundamentales y necesarias que constituyen el patrimonio comun del género humano y el fondo de la razon, comenzó á existir con el hombre y no perecerá sino

con el hombre: como expresion científica y refleja de esas verdades, como desenvolvimiento racional de las mismas y como descubrimiento y acumulacion de nuevas verdades en relacion con las anteriores, no es ni puede ser el producto de la razon individual de ningun hombre, cuanto menos de Descartes, sino el producto del hombre colectivo, el producto de la humanidad toda, el producto de los grandes pensadores que se han sucedido en la serie de los siglos, llevando cada cual su piedra para levantar el magestuoso y bello edificio.

Es probable que Descartes no conocia ni penetraba toda la trascendencia de sus principios y las deducciones peligrosas á que se prestaban las premisas por él sentadas. Contenido por su buen sentido moral y mas todavia por los principios religiosos, que no abandonó nunca, salvó en su filosofía las verdades fundamentales sobre el alma y sobre Dios; y aunque haciendo alarde de ignorar y despreciar la tradicion científico-cristiana, es lo cierto que á despecho de sus mismos principios, por decirlo asi, y poniéndose en contradiccion con ellos, se dejó llevar sobre estos puntos de las inspiraciones de la filosofía cristiana de san Agustin y de santo Tomás. Hasta en aquellas cosas en que se esfuerza por parecer mas original, se descubre el sello de la tradicion filosófico-cristiana, siquiera pretenda disimularlo: bien sabido es que su decantada demostracion ontológica de la existencia de Dios, es una reproduccion, por no decir un plagio, del pensamiento de san Anselmo y que se halla mencionada en la Suma de santo Tomás.

Pero si el hombre es dueño de sentar los principios, no está en su potestad impedir la legitimidad de las consecuencias. Los principios estaban sentados: el tiempo y la lógica, inflexible en sus leyes, se encargaron de formular sus deducciones y de establecer sus aplicaciones. Roto el hilo de la tradicion filosófico-cristiana; proclamado el principio de la duda universal, de la libertad del pensamiento y consiguientemente la independencia de la razon humana, la filosofía, que hasta entonces habia marchado al lado de la teología y de la Religion, como ciencia distinta realmente de las mismas, pero en armonia con ellas y recibiendo sus inspiraciones, comenzó á prescindir y separarse de la ciencia cristiana y de la palabra revelada; rechazó las inspiraciones saludables de la Religion, para terminar en la oposicion y negacion de las verdadas enseñadas por la misma. No negaremos que se haya abusado mas ó menos del nombre de Descartes y que algunos hayan exagerado algunas de las deducciones y aplicaciones de sus doctrinas; pero no será menos incontestable por eso, que las deducciones fundamentales que acabamos de indicar y con especialidad la *separacion* absoluta entre la filosofía y la Religion, debian salir naturalmente de los principios por él proclamados. Esto es tanta verdad, que apenas nacido el Cartesianismo, los hombres de genio previsor, reconocieron ya sus peligrosas tendencias y los grandes errores á que habia de dar origen con el tiempo. «Veo prepararse un gran combate contra la Iglesia, esclamaba Bossuet, bajo el nombre de filosofía cartesiana.»

Si se han cumplido ó nó las fatídicas previsiones

del grande obispo de Meaux, no lo diremos nosotros: ahí está la historia de la filosofía en el siglo pasado y presente, que puede atestiguarlo. Ahi están tambien hasta los mas entusiastas adeptos de Descartes, confesando que el Idealismo y el Sensualismo, que son, á no dudarlo, dos de las principales manifestaciones del Racionalismo, que no ha cesado de combatir contra la Iglesia y la Religion en los últimos siglos, son un desarrollo lógico de las doctrinas cartesianas y una aplicacion entrañada en sus principios.

Ya hemos visto que por confesion del mismo Cousin, el sensualismo ingles y frances, lo mismo que el idealismo de la escuela alemana, son resultado lógico del Cartesianismo. «Gracias á Descartes, se ha dicho tambien en nuestros dias, somos todos protestantes en filosofía, de la misma manera que, gracias á Lutero, somos todos filósofos en religion.» Estas palabras con que el Globo creia formar el elogio de Descartes, pueden mirarse como el eco de realizacion de la profética palabra de Bossuet, y al propio tiempo como la expresion exacta del resultado final á que ha sido conducida la filosofía por el movimiento cartesiano, sin que por esto pretendamos hacer responsable á Descartes de semejante resultado en todas sus partes y manifestaciones.

Antes de Descartes y determinadamente durante la época de la filosofía escolástica, habia variedad de sistemas, diversidad de opiniones, oposicion de doctrinas: los filósofos disputaban y combatian entre sí sobre diferentes puntos; pero á través de esa diversidad de opiniones, descubriase un fondo comun de doctrinas; en medio de esas disputas, conservaban las

verdades mas importantes y fundamentales de la ciencia; en medio de la diversidad de opiniones y oposicion de sistemas, revelábase la unidad de la ciencia, subsistia un símbolo comun de doctrinas: porque todos cuidaban de conservar intacto el depósito de las grandes verdades metafísicas, morales y políticas, principalmente de aquellas que se hallan en relacion mas ó menos directa con la verdad religiosa: habia variedad en los accidentes y en las doctrinas de importancia secundaria; unidad é identidad en el fondo y en las verdades capitales de la ciencia. ¿Es la misma ó semejante, la historia de la filosofía despues de Descartes? Tan lejos se halla de esto, que bien pudiera decirse que la historia de la filosofía despues del siglo XVI, es la historia de la destruccion y desaparicion de su unidad fundamental.

Durante los primeros años de su aparicion en la escena del mundo literario, el *virus* latente y la fuerza deletérea del principio cartesiano se halla contrapesada por el elemento cristiano, que Descartes y sus primeros discípulos se esforzaron en conservar en su filosofía; pero semejante equilibrio no podia tardar en romperse: el germen del mal, el elemento de disolucion, el principio de la duda universal y de la independencia de la razon humana, estaban alli y no podian tardar en desarrollarse. Y se desarrollaron en efecto. La lógica es inflexible en sus leyes, y nunca falta un hombre que se encargue de aplicar esa lógica inflexible á los principios una vez establecidos.

De entonces mas, vióse á la filosofía separarse por grados de la doctrina católica, y este movimiento de separacion degeneró bien pronto en oposicion decla-

rada y hostilidad abierta contra la Iglesia y la Religion. Y viéronse tambien aparecer de nuevo en la escena todos los grandes errores de la filosofía pagana, acumulados á otros nuevos que disiparon é hicieron desaparecer por completo la unidad científica, la uniformidad fundamental de los grandes verdades que habia salvado y conserva tan cuidadosamente la filosofía cristiana. Spinoza pretende sacar del Cartesianismo la unidad absoluta de sustancia: Malebranche niega la existencia de las causas segundas, pone en peligro la libertad humana y se entrega á peligrosos ensueños sobre la vision de los objetos en Dios: Hume enseña el escepticismo: Berkeley marcha en pos del idealismo: Locke echa los cimientos del materialismo: Condillac desarrolla el sensualismo: Cabanis, La-Metrie, Volney con sus compañeros del siglo pasado, niegan la inmortalidad del alma, la religion y hasta la existencia de Dios. La escuela escocesa acomete la obra de reaccion contra la escuela materialista; y solo llega á un espiritualismo incompleto, vacilante y preñado de graves errores, y á una psicología, que por confesion de uno de los principales representantes de la escuela, «se arregla igualmente con el materialismo y con el idealismo de Berkeley.» Kant quiere proseguir la obra de reaccion espiritualista; y solo produce la filosofía trascendental, que encierra en su seno las bases del escepticismo idealista y del panteismo germánico, bases que sus discípulos y sucesores se encargaron de desenvolver. Hegel malgasta la fuerza de su raciocinio y el poder de su genio, en dar nueva forma y consolidar las teorías panteistas, para llegar como resultado final, á la fórmula metafísicamente atea: *el*

*ser igual á la nada.* Strauss traslada la teoría hegeliana á la idea religiosa, para llegar á la negacion de la divinidad de Jesucristo, piedra angular de la Religion Católica. Feuerbach y Bauer, hacen descender los principios hegelianos al terreno político y social. Cousin resucita el sincretismo de la antigua escuela alejandrina, para sintetizar en él, el panteismo germánico y el psicologismo exagerado de la escuela escocesa. Esto sin hacer mérito de los delirios políticos y de las teorías socialistas de los adeptos de Owen, Fourier y Saint-Simon.

Bacon ha dicho: «La Religion es el aroma que conserva la ciencia.» Si esta palabra profunda, no fuera una revelacion y la expresion de la razon natural, y no encontrara en ella su sancion, bastaria para comprobar su exactitud lo que acabamos de consignar. Desde el momento en que la filosofía comenzó á separarse de la Religion; desde que la razon humana proclamando su independencia absoluta y su autonomia universal, ha dejado de someterse á la Razon Divina y ha rechazado las inspiraciones de la palabra revelada, esa razon humana debia descender, y ha descendido en efecto á las profundidades del error: porque el *aroma de la ciencia* ya no estaba alli para detenerla en la pendiente, impidiendo su caida.

Por eso se ha visto á la filosofía, despues de proclamado ese principio de separacion y de independencia, negar una despues de otra todas las grandes verdades metafísicas y morales, que sirven de base y son como el pedestal de las verdades religiosas. Pero no se ha detenido aqui. Despues de atacar y negar las verdades fundamentales de la ciencia, cuya ruina en-

traña de una manera directa é inmediata la ruina de toda Religion, tales como la existencia de Dios, el órden sobrenatural, la espiritualidad é inmortalidad del alma, la creacion libre del mundo y otras análogas, el error se ha replegado sobre sí mismo, para combatir y desnaturalizar otro órden de verdades filosóficas, cuyas relaciones con la doctrina católica son menos manifiestas, pero no menos reales. Asi es que la Iglesia se ha visto precisada á descender en estos últimos años al terreno filosófico, para dar el grito de alerta contra ciertas doctrinas que pugnaban por tomar asiento, y comenzaban á infiltrarse, hasta en las escuelas católicas. No hace muchos años que la Congregacion del *Index*, formuló y aprobó cuatro proposiciones, fijando en principio general las relaciones que existen entre la razon humana y la fé sobrenatural, y defendiendo el método científico de la filosofía cristiana: evidentemente dichas proposiciones tienen por objeto contener los estravios del Sobrenaturalismo y las pretensiones exageradas de la escuela tradicionalista.

La Iglesia ha tenido que descender nuevamente á la palestra filosófica, viéndose precisada á condenar algunas proposiciones relativas al error panteista y al ontológico.

Ahora bien: la filosofía de santo Tomás, no solo se halla exenta de semejantes errores, sino que envuelve la negacion radical de su principio; porque, sin confundir la filosofía con la teología; sin aniquilar la ciencia, sin disminuir ni menoscabar los derechos legitimos y el poder real y verdadero de la razon humana, como hace la escuela tradicionalista, proclama

al propio tiempo contra la escuela racionalista, la verdad indefectible de la palabra de Dios, la superioridad de la razon divina sobre la razon humana, y la consiguiente necesidad de no separar de una manera absoluta la verdad filosófica de la verdad religiosa, encerrada en la palabra de Dios.

Y hé aquí el sentido en que no tememos proclamar la superioridad de la filosofía de santo Tomás. Sin pretender ni afirmar que sea absolutamente perfecta, es la única que conviene á las escuelas católicas; porque sobre no hallarse mezclada con graves errores, se halla exenta y excluye positivamente las tendencias racionalistas de la filosofía cartesiana, origen verdadero de esos grandes errores que se han revelado y se revelan al presente en las ciencias filosóficas.

Y al hablar de esta manera, nos referimos solamente á la alta filosofía, á las ciencias propiamente filosóficas. Porque si bajo el nombre filosofía se entienden todas las ramas de esta ciencia, ya hemos indicado que la física de santo Tomás, ó mejor dicho la física de su siglo, no puede sostener de ninguna manera la comparacion con esta ciencia en su estado actual. Y hé dicho la física de su siglo, porque santo Tomás cuya mision y cuyo intento no fue ni escribir una física, ni desenvolver y perfeccionar esta clase de ciencias, sino las morales, las políticas y las metafísicas todas, ó de la alta filosofía, no hizo mas, por lo general, que tomar esta ciencia tal cual se hallaba, ó bien esponer y aplicar segun la oportunidad, el pensamiento de Aristóteles.

Las ciencias físicas, como lo ha notado el mismo santo Tomás, son esencialmente ciencias de observa-

cion y de esperiencia: *ex singularibus, et per experimentum;* son ciencias en que la induccion y la observacion de los hechos, constituyen su método natural y las condiciones esenciales de su ser y desenvolvimiento científico. Y como la observacion y la esperiencia se multiplican, acumulan y perfeccionan con el transcurso del tiempo, es preciso tambien que los progresos de las ciencias físicas se multipliquen, acumulen y perfeccionen á su vez. ¿Quien puede desconocer que la geología, la química, la astronomía con otras muchas ramas de las ciencias físicas, han hecho admirables progresos de algunos siglos á esta parte? ¿Quien ignora que algunas de estas ciencias, ni existian siquiera en la época de santo Tomás?

Si la palabra progreso indefinido y continuo, puede tener alguna vez una accepcion legítima y sin los peligros y absurdos que envuelve en otras materias, es á no dudarlo, respecto de las ciencias físicas.

Si bajo el nombre de filosofía de santo Tomás, se quieren comprender las ciencias físicas, esta parte de su filosofía puede decirse defectuosa relativamente á la de nuestros dias, como lo será la nuestra relativamente á la que conocerán nuestros sucesores.

Empero, ¿sucede lo mismo en órden á la filosofía propiamente dicha? Yo quisiera que se me señalasen las verdades descubiertas y los progresos realizados por la ontología, la cosmología, la moral, la teodicea, la psicología y la ideología, desde que intentaron separarse de la filosofía de santo Tomás y de la tradicion católica. Yo quisiera que se me dijese, si la psicología y la ideología en su estado actual y despues de sus largas peregrinaciones fuera de la filo-

sofía de santo Tomás, presentan soluciones mas aceptables ó superiores á las de este, respecto á todos sus problemas mas trascendentales. Yo quisiera saber, en una palabra, qué descubrimientos importantes, qué soluciones nuevas, qué verdades notables, han enseñado ó enseñan actualmente la ontología, la moral, la teodicea y demas ciencias metafísicas, que no se hallen desenvueltas, contenidas ó á lo menos indicadas en la filosofía de santo Tomás.

Lo que ciertamente no se hallará en esta filosofía, es la duda metódica de Descartes, ni las tendencias escépticas é idealistas de su escuela, atestiguadas por la historia de la filosofía y confesadas por sus mas fervientes partidarios. Lo que no se encontrará allí, es el empirismo exagerado y exclusivo de Bacon, ni la armonia prestabilita y la monadologia de Leibnitz; ni los sueños de Malebranche sobre la vision de los objetos en Dios, ni el sensualismo de Loke y Condillac, ni el grosero materialismo de Volney y La-Metrie, ni el espiritualismo incompleto y las vacilaciones de la escuela escocesa, ni el panteismo de la filosofía trascendental, ni la divinizacion del *yo* individual ó colectivo, ni el sincretismo panteista de Cousin y de la escuela ecléctica, ni las peligrosas exageraciones del tradicionalismo.

Nada de esto encontraremos en la filosofía de santo Tomás; porque todos estos sistemas y todos estos errores, son el resultado del Racionalismo que comenzó á infiltrarse y dominar en el campo de la filosofía, desde que pretendió separarse de la idea católica y rechazar sus inspiraciones: son el resultado del orgullo de la razon humana, en su pretension de fundar la

ciencia sobre sí misma con esclusion absoluta de la idea religiosa; y semejante pretension, solo podia conducir y arrastrar al espíritu humano al escepticismo de Hume, á la filosofía del *yo*, á la idea hegeliana, al eclectismo panteista, con todas las demas manifestaciones racionalistas que en los últimos siglos han aparecido sucesivamente en la escena literaria.

Lo que si hallaremos en la filosofía de santo Tomás en cambio de esos sistemas y errores, es la refutacion mas completa y la impugnacion mas vigorosa de los mismos: es una filosofía que viene á ser la espresion mas elevada y sublime de la razon humana, que desde las alturas inconmensurables de la fé, desciende con paso seguro y vuelo rápido hasta las profundidades inconmensurables de la ciencia: es una filosofía en que se revela al espíritu humano un conjunto tan vasto como científico; en que la verdad, la belleza y la armonia, brillan por todas partes. Verdad, belleza y armonia, en el conjunto y en los detalles: verdad, belleza y armonia, en los principios y en las aplicaciones: verdad, belleza y armonia, en la ciencia y en el método: verdad, belleza y armonia, en la relacion y en los términos de las relaciones: verdad, belleza y armonia, en el todo y en sus partes: verdad, belleza y armonia, en su desarrollo analítico y sintético.

En medio sin embargo de todas estas verdades, bellezas y armonias parciales, hay una verdad, una belleza y una armonia, que las reasume todas, que las refleja todas, que las contiene todas, porque es la sintesis de todas. Es la armonia de la ciencia y de la revelacion; es la armonia de la idea filosófica y de la

idea teológica; es la armonia de la razon humana y de la razon divina.

En la base de esa filosofía está la palabra de la revelacion, que comunica verdad á la ciencia, firmeza y solidez al edificio. En el centro y en la cima de este edificio, está la idea de Dios, primera y última palabra de la ciencia. En ese centro, descúbrese un genio poderoso, que tocando con una mano aquella base, y con la otra esta cima, esparce vivos resplandores sobre todas las ciencias filosóficas, poniéndolas en contacto con la idea de Dios. Abarcando en el vasto círculo de su poderosa inteligencia las multiplicadas é íntimas relaciones de esta idea, toda su filosofía viéne á ser el desenvolvimiento científico de la idea divina bajo sus diferentes fases y en todas sus relaciones con el hombre y con el mundo. Por eso es que tropezamos á cada paso con esta idea al recorrer su filosofía: la hemos hallado en la moral, constituyendo su base y la razon principal de su ser; la hemos descubierto en la política; la hemos vuelto á encontrar de nuevo en la ontología, constituyendo el fondo de la teoría de la verdad, sirviendo de fundamento á la teoría del bien, y suministrando la fórmula verdadera para la solucion del gran problema relativo al origen del mal: al pasar á la cosmología, hemos visto á esta idea enlazada íntimamente con la teoría de la creacion; y al recorrer la psicología y la ideología, hemos hallado á cada paso huellas profundas de la misma en la solucion de sus principales problemas.

Por eso es que en esta filosofía, el órden ideal é intelectual se halla en perfecta consonancia con el órden real y empírico; el órden de la verdad con el

de la realidad. Dios, *alfa y omega* del ser y de la verdad, es tambien el *alfa y omega* de la ciencia en la filosofía del santo Doctor. Por eso tambien su filosofía, sin perder nada de su profundidad científica y racional, es á la vez eminentemente católica: es una filosofía, profunda como la idea católica de Dios, elevada como el Cristianismo, sencilla como el evangelio, grande y noble como la razon humana cuyo poderio revela.

Echese una mirada imparcial sobre esas partes de su filosofía que á grandes rasgos acabamos de recorrer; reflexiónese un poco tambien sobre esa teodicea, esa moral y esa política, que se hallan consignadas en sus escritos, y digásenos despues de esto, si es posible no reconocer en santo Tomás al genio poderoso suscitado por Dios en medio de los tiempos, para revelarnos la altura inmensa y como el último límite á que puede elevarse la razon humana, desenvolviéndose en el órden natural y científico á la sombra de la Religion y de la fé. Y esto en una época en que los elementos de la ciencia se hallaban dispersos y en la mayor confusion y desorden: en medio de un siglo en que el mundo literario se hallaba agitado de las tendencias mas estrañas y opuestas, y en que las doctrinas panteistas y racionalistas que fermentaban de una manera alarmante en las escuelas, amenazaban socavar la Religion y aniquilar para siempre lo filosofía cristiana. Necesario era en verdad que apareciera entonces el hombre estraordinario, cuyo genio y cuya mision literaria describe con tan valientes plumadas el ilustre autor de los *Estudios filosóficos sobre el Cristianismo*, cuyas pala-

bras servirán de confirmacion á lo que en la presente obra dejamos consignado.

« En aquella época (1) levantábase sobre el horizonte del mundo católico, una de las mas elevadas, mas vastas y puras inteligencias que jamás honraron la humanidad, á cuyo elogio apenas basta el aplicarle el supremo encomio que hace la Escritura de la naturaleza humana, llamándola un ligero diminutivo de la naturaleza angélica: *minuisti eum paulo minus ab angelis*. He nombrado ya al Angel de la teología, al Águila de la filosofía, al grande santo Tomás. Aquel genio luminoso fue suscitado por Dios en aquella época de divergencia de espíritus racionalistas, y á la víspera del gran divorcio de la razon y de la fé por el Protestantismo, para sellar entre la una y la otra la mas magnífica alianza, para determinar de algun modo toda la altura á donde puede llegar el espíritu humano, todo el poder, toda la plenitud, todo el vasto círculo de la razon desarrollada en la fé; y hacer sentir mejor toda la disminucion, toda la oscuridad, toda la abyeccion en que cae cuando de ella se separa.

La grande Suma de santo Tomás, sienta y resuelve todas las cuestiones posibles sobre la naturaleza y las relaciones de lo finito y de lo infinito; desenvuelve y precisa al propio tiempo todas las soluciones con un aplomo, una facilidad, una rectitud luminosa, que partiendo de la fé, como de un foco comun, se esparce en rayos intelectuales que van á ilustrar en todo sentido el mas dilatado horizonte

(1) *El Protestant. en sus relaciones con el Social.* Cap. 6.°

que pueda abrirse al ojo de la inteligencia. No se percibe en esta obra incomparable, ni timidez, ni atrevimiento, ni laxitud, ni insuficiencia, ni exageracion; sino un pleno, natural y seguro ejercicio del pensamiento, balanceando su vuelo por su sumision, y recibiendo en cambio de la fe una especie de infalibilidad intelectual. No hay una cuestion que haya sido agitada alguna vez, que santo Tomás no trate á fondo, y suscita innumerables en las que ni aun se sospechaba. Mas, á la inversa del espíritu humano, que solo puede promover las cuestiones sin resolverlas, él se halla en posesion de resolverlas antes aun de suscitarlas, y en alguna manera no las promueve sino para la forma y para justificar el rigor de sus soluciones, de las cuales en definitiva, ni una sola queda cuestionable; tanta es la exactitud, el enlace y el aplomo en la verdad que en ellas se percibe. Lo mas especialmente notable es, que cuando la razon de los heresiarcas, desde el primer paso que da, cae en el Panteismo, la razon católica de santo Tomás va por sobre el borde de los precipicios hasta las mas remotas extremidades de la naturaleza y del fin de las cosas, sin tropezar, sin vacilar, sin desvanecerse jamás, hallando al contrario, en estas mismas extremidades, la justificacion armónica de sus miras, y como la repercusion sonora de la verdad.

Ademas de esta grande obra, de esta magnífica pirámide de la doctrina católica, que previene todos los errores y los destruye implícitamente por la esposicion y la estática de la verdad, santo Tomás escribió especialmente contra este Panteismo satánico en una ó dos cabezas, que, venido de la India y de

la Persia, y reclutando todos los errores análogos de las escuelas talmúdicas y heléuicas, habia elaborado el primer escollo de la civilizacion cristiana en las sectas gnósticas y neoplatónicas; que acababa de ponerla de nuevo en peligro en las herejias de los albigenses y de los valdenses; y que rechazado del Mediodia de la Europa, la invadia entonces al reves, inyectando su ponzoña en el seno de las razas eslavas y germánicas. El genio de santo Tomás corrió en auxilio de la civilizacion con dos obras especiales: la Suma contra los Gentiles, en la cual la fé católica combate vigorosamente el Maniqueismo; y su tratado contra los errores de los Orientales. En ella disipa las tinieblas del Panteismo, restableciendo con una claridad invencible la verdadera nocion de un Dios esencialmente distinto de todos los seres creados: considerando á Dios en sí mismo; despues á Dios con relacion á las criaturas; despues las criaturas con relacion á Dios; y sellando estas distinciones fundamentales y estas relaciones naturales, por la exposicion de la union inefable de Dios con la naturaleza humana en la Encarnacion del Verbo, y de todo el destino del hombre en el plan general del Cristianismo.

Cuando la doctrina católica hubo recibido bajo la pluma de este gran genio identificado con la fé, todo el desenvolvimiento de su expresion y de su síntesis, permitió Dios al error el concentrar á su vez en los grandes sectarios todos los elementos de falsa filosofía y de teología errónea de que se hallaba entonces infectado el Occidente. Wiclef y Juan Hus vinieron á preparar las sendas á Lutero.»

# NOTAS DEL LIBRO QUINTO.

## IDEOLOGIA.

### I.

### SOBRE EL CAPÍTULO SEGUNDO.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine, intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa, et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut á natura mota ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie; sicut omnis hirundo similiter nidificat: non est igitur idem, intellectus et sensus.

Adhuc: sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species rerum in organis corporalibus; intellectus autem est cognoscitivus universalis, ut per experimentum patet: differt igitur intellectus á sensu.

Amplius: cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit: intellectus autem cognoscit etiam incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum: non est igitur idem, intellectus et sensus.

Item: nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem; visus enim non videt se videre, sed hoc superioris potentiæ est; intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere: non est igitur idem, intellectus et sensus.

# II.

## SOBRE EL CAPÍTULO SESTO.

Respondeo dicendum, quod ratio, et intellectus in homine, non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim, est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere: ratiocinari autem, est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter, et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dion. dicit 7. c. de div. nom. (á princ. lect. 2.) Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia mo-

tus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit á quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus, in via judicii resolvendo, reddit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere, et moveri, non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis, per eandem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine, eadem potentia est ratio, et intellectus.

## III.

## SOBRE EL CAPÍTULO OCTAVO.

Respondeo dicendum, quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristóteli, qui non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo á materia individuali; et hæc virtus, vocatur intellectus agens. Quam quidam posuerunt, esse quandam substantiam separatam non multiplicatam secundum multitudinem hominum. Quidam vero posuerunt, ipsum esse quamdam virtutem animæ, et multiplicari in multis hominibus. Quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim, quod supra animam humanam, sit aliquis intellectus, á quo dependet suum intelligere: quod quidem ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per

participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid, quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam: anima autem humana, est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum: oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, á quo intellectualitas animæ derivetur, et á quo ejus intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus cœleste. Omnis enim motus, causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animæ humanæ, est per modum motus: intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam, aliquem intellectum, cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est quod licet in uno et eodem, potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter, actus præcedit potentiam in altero. Et similiter, ante omne imperfectum, necesse est esse aliquid perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequitur in hac vita omnem intelligibilem veritatem. Oportet ergo, supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet; hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activæ ad determinatos effectus, præter virtutes universales agentes: sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari, quæ est in semine. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . Anima autem humana est perfec-

tissimum eorum quæ sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod præter virtutem universalem intellectus superioris, participetur in ipsa, aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut, scilicet, fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Sortes vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo, scilicet, universale á particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est abstrahere universale, est actio hujus hominis, sicut et considerare vel judicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis.

Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem, quæ est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est, quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini, ut prius ostendimus, ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini.

Quis autem sit iste intellectus separatus, á quo intelligere animæ humanæ dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt, hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris.

Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est, á quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus: unde significanter dicitur Genesis. 1. quod *ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitæ*. Unde relinquitur, quod lumen intellectus agentis, non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate á Deo.

Secundo, quia ultima perfectio uniuscujusque agentis, est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis, est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit 4. Ethicorum: si ergo principium et causa intellectualitatis hominum, esset aliqua alia substantia separata, oporteret

quod última hominis beatitudo, esset constituta in illa substantia creata. Et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem; ponunt enim quod ultima hominis fælicitas, est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit, ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Joannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum;* et in hujusmodi beatitudinis participatione, homines esse Angelis æquales, ut habetur Lucæ 10.

Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo, secundum mentem, non esset ad imaginem Dei, sed Angelorum; contra id quod dicitur Genesis primo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, id est, ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum: unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Arist. loquitur, est nobis immediate impressum á Deo, et secundum quod discernimus verum á falso, et bonum á malo. Et de hoc dicitur in Psalm. *Multi dicunt, ¿quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos, lumen vultus tui Domine*, per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum; quod est Deus. Non autem potest hoc unum separatum nostræ cognitionis principium, intelligi per intellectum agentem de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit; quia Deus non est in natura animæ, sed intellectus ágens, ab Arist. nominatur, lumen receptum in anima nostra á Deo.

# IV.

## SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt, ortum scientiæ nostræ totaliter á causa exteriori esse, quæ est á materia separata, quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse á materia separatas; et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem á materia sensibili, effici individua in natura: earum vero participatione in ánima, humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant prædictas formas esse principium generationis, et scientiæ, ut Philosophus narrat in 1. Metaphys.

Sed hæc positio á Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum, nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec sentimus nisi naso. Et ideo alii non ponentes formas sensiblium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicen. voluit, quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili, nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur, nisi ex intelligentia agente; quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente.

Sed ista opinio non videtur rationabilis; quia sècundum hoc, non esset dependentia necessaria inter cognitionem

mentis humanæ, et virtutes sensitivas; cujus contrarium apparet manifeste, tum ex hoc, quod deficiente sensu, deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc, quod mens nostra non potest actu considerare, etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata. Unde etiam læso organo phantasiæ, impeditur consideratio. Et præterea, prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur, tam intelligibiles, quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostræ scientiæ originem, totaliter á causa interiori esse. Quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam, sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari. Et ideo dicebant, nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur, dicentes, *addiscere*, nihil aliud esse quam *reminisci*, sicut et manifeste apparet, quod ex his, quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus.

Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animæ ad corpus naturalis sit, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur; et ita si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni, quæ ponit *animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas;* quia tunc compositio corporis et animæ, non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio, et secundum fidem, et secundum Philosophorum sententias, reprobanda judicatur.

Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa, non enim á sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium, in se similitudines sensibilium format.

Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde si anima format in se similitudines rerum, oportet quod actu habeat illas similitudines rerum: et sic redibit in præ-

dictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam, animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus, rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ, partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum in rebus á materia separatis, sed etiam in ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo, ut actus ad potentiam, in quantum, scilicet, res, quæ sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia: ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, quæ faciat intelligibilia in potentia, intelligibilia actu. Alio modo, ut potentia ad actum, prout, scilicet, in mente nostra, formæ rerum determinatæ sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas á rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut á prima origine, á substantiis separatis, præcipue á Deo. Et secundum hoc verum est, quod scientiam á sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen, ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ á sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.

## V.

## SOBRE EL CAPÍTULO TRECE.

Sicut omnes homines scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos, cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores, indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem. Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristóteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine, materialem, esse quamdam substantiam secundum esse á corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius, quod intellectus possibilis sit unus omnium. Contra quem jampridem multa conscripsimus. Sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostræ intentionis est, iterato contra eundem errorem conscribere alia, quibus manifeste prædictus error confutaretur.

Nec id nunc agendum est, ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnat veritati fidei christianæ: hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis, et immortalis apparet, sequitur, post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus; et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum, et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem prædictam, non minus contra Philosophiæ principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba

sectari se dicunt, quorum libros in hac materia numquam viderunt, nisi Aristótelis, qui fuit sectæ Peripateticæ institutor, ostendemus, positionem prædictam, ejus verbis, et sententiæ repugnare omnino. . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Adhuc: Secundum istorum positionem destruuntur moralis philosophiæ principia; subtrahitur enim quidquid est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem, unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristótelem in 3. de Anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus, et voluntás; et per hoc etiam quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare, vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristóteles dicit in sua Rethorica. Si igitur intellectus non est aliquid hujus hominis, vel non est vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato: et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis ejus actus erit laudabilis, vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiæ. Quod cum sit absurdum, et vitæ humanæ contrarium, (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre,) sequitur quod intellectus sic uniatur nobis, ut vere ex eo et nobis fiat unum: quod vere non potest esse, nisi eo modo quo dictum est, ut sit etiam potentia animæ, quæ unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non solum propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere, est niti contra manifeste apparentia. . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum, et distinctum ab anima, quæ est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens, et intellectum; nec quandoque intelligeret, quandoque non: neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum, indigeret phantasmatibus nostris. Non enim invenitur in rerum ordine, quod superiores substantiæ ad suas principales perfectiones, indigeant inferioribus substantiis.

Manifestum est autem, quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animæ et membris corporis tamquam organis: propter hoc Aristóteles subtiliter dixit, quod homo est intellectus maxime. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suæ voluntatis arbitrio omnibus illis, secundum quæ homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur, quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas, et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus: quod est manifeste falsum, et impossibile. Repugnat enim his quæ apparent, et destruit totam scientiam moralem, et omnia quæ pertinent ad conversationem civilem, quæ est omnibus naturalis.

Adhuc: Si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, aut ut forma, sive ut motor, de necessitate sequitur, quod omnium hominum sit unum número ipsum intelligere, quod est simul et respectu unius intelligibilis; puta, si ego intelligo lapidem, et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio, et mei, et tui. Non enim potest esse ejusdem activi principii, sive sit forma, sive sit motor, respectu ejusdem objecti, nisi una número operatio ejusdem speciei in eodem tempore: quod manifestum est ex his quæ Philosophus determinat in 5. Phys. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una, respectu ejusdem objecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum.

Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripatéticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter; licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs: Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo Libro de Anima, sic dicit. . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Et ut Græcos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Ergo patet quod Aristóteles, et Theophrastus, et ipse Plato, non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii, et Theophrasti, de intellectu possibili, et agente: unde mérito supra diximus, eum philosophiæ peripateticæ pervérsorem. Unde mirum est quómodo aliqui commentum Averrois videntes, pronuntiare præsumunt quod ipse dicit, hoc sensisse omnes Philosophos Græcos, et Arabes, præter Latinos.

Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis christianum se profitens, tam irreverenter de christiana fide loqui præsumpserit: sicut cum dicit, quod *Latini pro principiis eorum hoc non recipiunt*, scilicet, quod sit unus intellectus tantum; *quia forte lex eorum est in contrarium*. Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundò, quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit: *Hæc est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem:* ubi sententiam fidei positionem nominat.

Nec minoris pærsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem.

Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: *Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus número; firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum, et impossibile; sequitur, secundum ejus dictum, quod fides sit de falso, et impossibili: quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt.

Non caret etiam magna temeritate, quod de his quæ ad philôsophiam non pertinent, sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne in-

ferni; et dicere, sententias Doctorum de hoc, esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur.

Hæc igitur sunt, quæ in destructionem prædicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes, et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra hæc quæ scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet: et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur.

## VI.

## SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

Hé aquí otro pasage en que Balmes pone de manifiesto la distancia que separa la ideología de santo Tomás de la ideología de la escuela sensualista, áun cuando se quisiera prescindir de lo que he consignado en el texto sobre la verdadera mente del santo Doctor.

«La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones: la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion, facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el órden sensible del intelectual.

Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el órden sensible, no solo como dis-

tinto, sino tambien como separado del órden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece que el órden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emboten su actividad ó la extravien. De aqui el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aqui esa metafísica de un órden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles: metafísica que cultivada por genios eminentes ha sido profesada con sublime exageracion en los tiempos modernos por el autor de la *Investigacion de la verdad*. La otra ramificacion de dicha escuela, aunque admite el órden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles, antes por el contrario opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos, tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que puedan estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes, sensible é intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencias recíprocas, tiene por principio fundamental que el orígen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

Hasta aqui andan acordes Kant y los escolásticos; pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta el que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento

puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del órden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento, que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo que en el entendimiento hay algo realmente, lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no solo materiales sino tambien inmateriales. Las ideas del órden intelectual puro, son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual, pero esta actividad, por medio de la abstraccion y demas operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad fuera del órden sensible.»

## VII.

## SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum quo possibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali órgano, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum, actus alicujus potentiæ utentis organo corporali.

Utuntur autem organo corporali, sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginatio-

nis, et cæterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu, etiam ea, quorum scientiam præaccepit.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus, quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter á corpore separatus, objectum proprium, est substantia intelligibilis á corpore separata: et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum, est quidditas, sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturæ lapidis est, quod sit in hoc lapide; et de ratione naturæ equi est, quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur, ut in particulari existens. Particulare autem aprehendimus per sensum, et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc, quod intellectus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellecuts nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platónicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

# PASAGE DE BALMES.

El insigne filósofo de Vich reconoció la existencia del fenómeno psicológico que santo Tomás analizó con sagacidad verdaderamente filosófica, fenómeno del cual puede decirse que forma como una contraprueba de la verdad de su teoría ideológica. Debe tenerse presente sin embargo, que Balmes no espuso con exactitud el pensamiento de santo Tomás al afirmar que la representacion de la fantasia, precede siempre al acto intelectual; pero aparte de esta pequeña inexactitud, el filósofo español expresa perfectamente la idea de santo Tomás. Hé aquí sus palabras.

«Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion phantasmata, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo, no puede entender, sino per conversionem ad phantasmata, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la fantasia, que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo, que siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si este los tiene; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Asi hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al anciano de dias, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un foco de luz; si de la infinita misericordia, nos retratamos un semblante compasivo, si de la justicia un rostro airado. Al esforzarnos por conce-

bir algo de la creacion, se nos representa una manantial de donde brotan la luz y la vida; asi como la inmensidad, la sensibilizamos tambien en una extension sin límites.

La imaginacion acompaña siempre á la idea, mas no es la idea; y la prueba evidente é irrecusable se halla en que si en el acto mismo de tener la imaginacion de un piélago de luz, de un anciano, de un rostro airado ó compasivo, de manantial, de extension etc. etc. se nos pregunta si Dios es algo de aquello, si tiene algo parecido á nada de aquello, responderemos al instante que no, que esto es imposible; lo que demuestra la existencia de una idea que nada tiene que ver con aquellas representaciones; y que esencialmente escluye lo que ellas incluyen.

Lo dicho de la idea de Dios es aplicable á muchas otras. Apenas entendemos nada, sin que entre como un elemento indispensable la idea de relacion: ¿y como se representa la relacion? En la imaginacion de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que le unen; pero ¿la relacion es algo de esto? no. Al preguntársenos en que consiste, ¿tenemos ni el menor asomo de duda de que pueda ser algo de esto? no.»

# VIII.

## SOBRE EL CAPÍTULO VEINTE.

Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, asumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (artic. præc.) formas rerum per se subsistere á materia separatas; quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere: ut, sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem.

Sed quia videtur esse alienum á fide, quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam*, esse quasdam substantias creatices, ut Dionys. dicit II. cap. de div. Nom. (á med. lect. 4.); ideo Augustinus in lib. 83. QQ. (quæst. 46. to. 4.) posuit loco haram idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito: sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sicut cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo, dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in

cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis; per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.

Unde in Psal. 4. dicitur: multi dicunt: ¿quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi dicat: per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale, in nobis exiguntur species intelligibiles á rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationum æternarum, de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola ipsarum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in 4. de Trin. (cap. 16. in princ. to. 3.) «Nunquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent, æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum, ac temporum historiam, quæsierunt?»

Quod autem Augustinus, non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc, quod ipse dicit in lib. 83. QQ. (qu. 46. á med. tom. 4.), quod rationalis anima, non omnis, et quæcumquæ, sed quæ sancta, et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet, rationum æternarum, esse idonea; sicut sunt animæ beatorum.

Los que quieran convencerse por sí mismos de que la interpretacion dada por santo Tomás al pensamiento de san Agustin, es la verdadera y nó la que pretende el abate Maret, pueden consultar las *Ochenta y tres Cuestiones* del santo Doctor. Todo el contexto de la cuestion

46, en que trata de las *ideas*, revela evidentemente que la facultad de intuicion que concede á nuestra alma respecto de las ideas eternas, se refiere á la intuicion inmediata que tiene el alma, *quæ fit beatissima harum idearum visione*, como dice él mismo, es decir, el alma de los bienaventurados.

Es evidente que si la inteligencia tuviera la facultad de ver la verdad en Dios, y esta vision fuera una funcion natural del hombre, como pretende Maret, esta intuicion de las ideas y de la verdad en ellas, deberia necesariamente pertenecer á todos los hombres; pues todos poseen la inteligencia y la facultad de conocer la verdad natural: sin embargo, san Agustin lejos de conceder esta intuicion á todos los hombres, solo la concede á poquísimos; *paucissimis*.

Hé aquí algunos otros pasages que bastarian por sí solos, para probar la identidad del pensamiento de san Agustin y de santo Tomás sobre este punto. *Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima, non omnis, et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea, id est, quæ illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum, et sincerum, et serenum, et similem his rebus quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit hæc intueri..*

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

*Sed anima rationalis, inter eas res quæ sunt à Deo conditæ, omnia superat, et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohæserit, in tantum ab eo, lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est.*

# IX.

## SOBRE EL CAPÍTULO VEINTE Y DOS.

# LA ESCUELA ESCÒCESA.

Ya dejamos consignado en el texto, que la escuela escocesa prestó servicios muy verdaderos y reales á la ciencia; porque, en efecto, la filosofía escocesa inicida por Hutcheson y Smith y desarrollada despues por Reid y Dugald Stewart, fue como un llamamiento á los buenos instintos de la naturaleza humana; fue una apelacion al *sentido comun* de la humanidad contra el error sensualista y contra las pretensiones absurdas del escepticismo: en este sentido y bajo este punto de vista, bien puede decirse que la filosofía escocesa, no solo envuelve una restauracion espiritualista, sino que puede apellidarse con justicia *filosofía del sentido comun.*

Apesar de todo esto y reconociendo tambien las generosas intenciones de la escuela escocesa, el exámen crítico de su doctrina revela sin género de duda, que la restauracion espiritualista intentada por esta escuela, es solo una restauracion incompleta, y que su doctrina presenta muchos puntos vulnerables; y esto hasta con respecto á aquellos sistemas cuyos errores se habia propuesto combatir.

En efecto; esta escuela que se habia propuesto como fin principal, combatir las teorías sensualistas de Locke, juntamente con el escepticismo absoluto de Hume y el parcial y relativo de Berkeley, presenta lados muy débiles con respecto á estos sistemas y hasta puede decirse que les prepara el camino.

Por una parte, pretendiendo reducir la ciencia al *sentido comun*, y queriendo esplicar el origen de las ideas y hasta levantar la filosofía toda sobre el *sentido* de lo verdadero, señalando á la vez un *sentido* para el bien, y otro para lo bello, abria la puerta, no solo al misticismo sino tambien al sensualismo. Asi es que hemos visto á Reid, principal representante de esta escuela, presentar una nomenclatura y clasificacion de las facultades del espíritu humano, que propenden evidentemente á las teorías sensualistas.

Por lo que hace á Dugald Stewart, principal discípulo de Reid, no solo deja abierta la puerta al idealismo y al escepticismo, á lo menos parcial, concediendo á Berkeley que no es posible demostrar la existencia de los cuerpos, sino que sus tendencias á las teorías sensualistas y materialistas, son mas pronunciadas que las del maestro. Para convencerse de esto basta tener presente que Stewart niega las ideas generales y profesa abiertamente el nominalismo; porque es bien sabido que la historia de la filosofía de acuerdo con la razon, demuestra la afinidad demasiado real y lógica que existe entre el Nominalismo y el Materialismo. «El nominalismo moderno, dice á este propósito el abate Rosmini, trae su origen del Materialismo. Los nominales han sido siempre materialistas, generalmente hablando: Hobbes sostuvo con vigor el nominalismo. Despues de Hobbes, los que han negado con mas furor la existencia de las ideas abstractas, son: La-Metrie, Helvecio, el autor del *sistema de la naturaleza* y los demas del mismo temple.»

Para que se reconozca que no sin motivo he dicho, que Dugald Stewart es partidario del sistema nominalista, basta fijar la atencion en los siguientes pasages que voy á trascribir, tomados como al acaso de sus obras. «La esencia de un individuo, no es otra cosa mas que la cualidad particular por la cual se asemeja á otros individuos de la misma clase, y en virtud de la cual se le aplica el mismo nombre genérico. Esta cualidad que se puede decir esencial en la clasificacion, es por lo tanto la que hace que sea comprendido en un género particular. Mas

como toda clasificacion es arbitraria hasta cierto punto, no se puede deducir de aqui que dicha cualidad genérica sea mas esencial á la existencia del individuo, que multitud de otras cualidades accidentales.»

«Hay dos maneras de llegar à las verdades generales.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . la atencion puede detenerse sobre un solo individuo, teniendo cuidado de no hacer entrar en nuestros raciocinios mas que las circunstancias comunes al género. O bien, echando á un lado las cosas mismas, se pueden emplear únicamente los términos generales que nos suministra el lenguage.»

«Cuando raciocinamos pues, añade mas adelante, sobre las clases ó sobre los géneros, los objetos de nuestros pensamientos, son simples signos; ó si alguna vez el término genérico nos trae al pensamiento individuos, esta circunstancia debe ser considerada como el efecto de una asociacion accidental, y mas bien contribuye á turbar que á facilitar el discurso.»

«El objeto de nuestro pensamiento, concluye finalmente, no pueden ser mas que los individuos, y lo que llamamos ideas generales, consiste únicamente en puras palabras ó signos.»

# DURANDO.

Guillermo Durando ó Durand, recibió el sobrenombre de *Saint Pourcain*, del lugar de su nacimiento, perteneciente à la diócesis de Clermont en la antigua Auvernia. En 1290 entró en la Orden de santo Domingo, haciendo tales progresos en las ciencias despues de su profesion, que en 1312 habia esplicado ya las Sentencias con grande aplauso en París, cuya universidad le confirió el grado de Doctor. Clemente V, movido por la celebridad de su

doctrina, le hizo Maestro del Sacro Palacio. En 1318 Durando era ya obispo de Puy, (*Podium*) de donde fue trasladado á la diócesis de Meaux por Juan XXII, en donde falleció en 13 de Setiembre de 1333.

«Su seguridad y aplomo en la solucion de las cuestiones mas dificiles, dice Fritz, y su habilidad en refutar las objeciones las mas complicadas, fueron causa de que se le apellidara *Doctor resolutissimus*. Se le ha atribuido el defecto de haber corrompido la filosofía con cuestiones y distinciones oscuras y sutiles; pero esta acusacion es injusta, pues sus trabajos filosóficos, notables por la concision de estilo, lo son igualmente por su precision y claridad. Durante algun tiempo fue defensor celoso de santo Tomás de Aquino; mas tarde lo combatió, lo mismo que á todos los partidarios del realismo: su direccion nominalista ha dado ocasion á que este autor sea considerado como el primer autor del tercer periodo de la Escolástica. Sin atacar formalmente al realismo, como Occam, se esforzó en separar mas completamente que sus antecesores la ciencia profana y los conocimientos naturales, de la ciencia revelada ó de la fé, colocando la primera entre las cosas mundanas que no tienen un valor verdadero y durable.»

Sea de esto lo que quiera y dejando al teólogo aleman la responsabilidad de estas apreciaciones sobre las tendencias nominalistas de Durando, lo que no admite duda es que este escritor, no solo manifestó una independencia, acaso algo exagerada con respecto á Aristóteles y á toda autoridad humana en las ciencias naturales, sino que arrastrado por estas tendencias y trasladándolas de hecho al terreno teológico, emitió opiniones estrañas y hasta peligrosas, que sin duda no hubiera emitido á haber respetado mas la autoridad de santo Tomás en el terreno de la teología, ya que no lo hiciera en el terreno filosófico. Recuérdense solo las indicaciones consignadas en el texto sobre el primer punto; y en cuanto al segundo, sería facil entresacar de sus obras un número bastante considerable de proposiciones tan singulares como improbables. Basta recordar que niega el concurso ó accion in-

mediata de Dios en las criaturas: que para él, los sacramentos son únicamente *causa sine qua non* en órden á la produccion de la gracia, pero sin contener ninguna virtud *causativa gratiæ, characteris, vel cujuscumque dispositionis, seu ornatus existentis in anima:* que el matrimonio no puede decirse sacramento en el sentido propio de la palabra.

En órden al sacramento de la eucaristía, despues de haber establecido la doctrina católica, añade las siguientes palabras, que bien pueden calificarse de inconvenientes pero que estan muy en armonia con sus tendencias novadoras: *Negandum non esse, quin alius modus sit Deo possibilis, ita, scilicet, quod remanente substantia panis et vini, corpus et sanguis Christi, essent in hoc sacramento.*

Apesar de toda esa independencia y novedad de opiniones, no vemos que Durando haya sido molestado ni por la Santa Sede, ni menos por la Orden de santo Domingo; pues si bien algunos denunciaron sus doctrinas ante la primera, no fueron estas, ni las filosóficas, ni las teológicas, sino las relativas á los límites y relaciones de las dos potestades, materia que á la sazon se agitaba con calor.

Ademas de su obra principal, que son los *Commentaria in quatuor libros sententiarum,* Durando escribió el indicado tratado *De jurisdictione ecclesiastica et de legibus: Synodus diœcesana Anicensis: Quæstiones sexdecim theologicœ varii argumenti: Quodlibeta quatuor: Tractatus de statu animarum sanctarum post quam resolutæ sunt á corpore etc.*

En la segunda edicion de su *Apparatus,* Possevino hace á Durando obispo de Lieja en lugar de Meaux, y supone que floreció en el siglo XI, anacronismo que apenas se concibe en un autor tan exacto generalmente como Antonio Possevino.

Pondremos fin á esta breve biografía de Durando, con las siguientes palabras de Echard, que reasumen y compendian sus buenas cualidades y sus defectos: *Vir fuit ingenii præstantia clarus, omni scientiarum genere excultus, tenacis memoriæ, facili præditus eloquio, quo mirè*

*ac feliciter mentis conceptus exprimebat: sed qui tantis dotibus præditus, privatis suis sensis nimium adhæsit. Unde relicta, quam in scholis imbiberat doctrina, hoc fræno coerceri non patiens, genio se tantum permissit suo.*

# AMBROSIO CATARINO.

En 1483, nació en Sena este célebre escritor, llamado en el siglo Pólito Lanceloto. Dedicado al estudio del derecho, hizo tales progresos en esta ciencia, merced á las brillantes cualidades de espíritu de que se hallaba dotado, que á los diez y seis años era ya doctor en derecho canónico y civil. Despues de recorrer las principales academias de Italia y Francia, aumentando el caudal de sus conocimientos y dejando en todas partes merecido renombre de sábio, volvió á su patria en donde fue profesor de derecho, contando entre sus discípulos al que fue despues papa bajo el nombre de Julio III. Llamado á Roma, fue nombrado abogado consistorial y acompañó á Leon X á Bolonia en las conferencias que este sumo pontífice tuvo con Francisco I. rey de Francia.

Algunos autores han dicho que durante su permanencia en el siglo, el profesor de la universidad de Sena no se hallaba tan firme en la fé católica cual conviene á un verdadero cristiano, pero que la lectura del *Triunfo de la Cruz*, una de las obras del célebre Savonarola, fue causa de que se disipasen todas sus dudas y vacilaciones. Añádese que desde entonces concibió grande estima y veneracion hácia Savonarola y su doctrina, lo cual no le impidió escribir despues contra este dominicano ilustre, como contra tantos otros. Sea de esto lo que fuere, Pólito abandonando el siglo y el brillante porvenir que le brindaba, se retiró á Florencia para vestir el hábito de la Orden de Predicadores á los 30 años de su edad, mudando entonces su nombre en

el de Ambrosio Catarino bajo el cual es mas conocido, en honor de san Ambrosio, dominico del siglo XIII, y de santa Catalina, ambos compatricios suyos.

Desde su entrada y profesion en la religion de santo Domingo, se dedicó con ahinco al estudio de la Sagrada Escritura y de la Teología. Sin negar que una buena parte se debe á su genio enérgico y atrevido, es probable que el haber estudiado por sí solo la teología sin pasar por los estudios elementales y sin frecuentar las escuelas, debió influir no poco en la direccion demasiado audaz é independiente de su talento, y en sus tendencias á profesar opiniones estrañas y peligrosas.

Durante su noviciado, Catarino escribió ya su primera obra titulada: *Apologia pro veritate catholicæ fidei ac doctrinæ, adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata.* Poco despues de profesar publicó su *Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas ecclesias:* á esta siguió su *Speculum hæreticorum contra Bernardinum Ochinum.*

La pluma fecunda de este escritor, produjo en seguida y casi sin interrupcion un número prodigioso de obras y disertaciones, relativas en su mayor parte á controversia, y teología: hé aquí los títulos de algunas: *De præsentia et providentia Dei: De prædestinatione: De grædestinatione eximia Christi: De angelorum bonorum ploria, et lapsu malorum: De lapsu hominis et peccato originali: Pro immaculata conceptione divæ Virginis: De universali ómnium morte et omnium resurrectione ac judicio æterno: De veritate purgatorii: De bonorum præmio, ac suplicio malorum æterno, et vero igne inferni: De statu futuro puerorum sine sacramento decedentium: De certa gloria, invocatione, ac veneratione sanctorum: Claves duæ, ad aperiendas intelligendasque sacras scripturas per quam necessariæ.*

Cuantos autores se han ocupado de Ambrosio Catarino, inclusos sus antagonistas y enemigos, se hallan acordes en reconocer que tanto en estas como en tantas otras obras que salieron de su fecunda pluma, el célebre dominicano revela y descubre talento muy profundo, elevacion de ingenio, eru-

dicion muy vasta y universalidad nada comun de conocimientos: empero preciso es reconocer tambien que el mérito de esas grandes cualidades, queda rebajado en gran parte por grandes defectos. Este escritor parecia hallarse dominado por el espíritu de contradiccion, y se complacia en rebatir las opiniones y doctrinas de los teólogos mas afamados y con especialidad en escribir contra los que vestian su mismo hábito, siquiera fuera necesario para esto separarse de la doctrina comun de los teólogos y adoptar ó resucitar opiniones peregrinas. Asi le vemos escribir con dureza y acrimonia, no solo contra Savonarola, sino contra Domingo Soto, contra Carranza, contra Cayetano. No creo necesario recordar estas opiniones, puesto que apenas hay tratado de importancia en teología ó moral, donde no se tropiece con alguna opinion estraña y singular de Catarino. A pesar de todo esto y á pesar de sus tendencias á separarse de la doctrina de santo Tomás, la historia no nos presenta prueba alguna de la tan decantada intolerancia de la Orden de santo Domingo en órden á las libertad de opiniones.

Cuando se abrió el concilio de Trento, nuestro Catarino fue enviado á él en calidad de teólogo del Sumo Pontífice, acompañando en calidad de tal á su antiguo discípulo el cardenal Juan María del Monte, presidente del concilio. Su profundo saber y su vasta erudicion le hicieron notable entre los que componian la augusta asamblea; y á no ser por su tendencia á separarse de las doctrinas recibidas generalmente, hubiera sido acaso el primero de los teólogos que honraron con su presencia aquel gran concilio. Palavicini habla con frecuencia y con elogio de él en su Historia, y no hay duda que sus cualidades debian de ser muy remarcables y su mérito muy real, cuando los Padres y Legados del concilio escribieron al Papa recomendando mucho su celo y su doctrina, recomendaciones y cualidades que indujeron á Paulo III á nombrarle obispo de Minori. Siguió asistiendo al concilio de Trento en calidad de obispo hasta que en 1547 con motivo de la traslacion del concilio á Bolonia, aprovechó esta interrupcion para visitar su diócesis.

En 1552 Ambrosio Catarino fue elevado al arzobispado de Conza en el reino de Nápoles. Julio III que habia sido su discípulo, le llamó poco despues á Roma para conferirle la dignidad cardenalicia. Hallándose en Nápoles en camino para Roma, le sorprendió la muerte en el convento de dominicos de dicha ciudad á ocho de Noviembre de 1553. Aunque Moreri, Dupin y algunos otros dicen que su muerte, acaeció repentinamente, esta afirmacion debe tenerse por inexacta, no solo por lo que dicen otros historiadores, sino porque Bolognetti, secretario de Catarino y que se halló presente á su muerte, dice expresamente que la enfermedad del arzobispo de Conza, aunque corta, le habia dejado no solo el uso de los sentidos, sino tiempo sobrado para recibir los sacramentos todos.

Sixto Senense, que habia sido discípulo de Catarino, y uno de los escritores italianos mas notables del siglo XVI, habla en su *Bibliotheca sancta* de su antiguo maestro en los siguientes términos: *Vir ingenii viribus valens, disciplinarum opibus excellens, et eloquii, tam etrusci quam latini facundia præpotens. . . . . Sacrum divi Dominici Ordinem ingressus, in quo dies noctesque in divinis sacrarum Litterarum studiis summa cum vitæ sanctitate perseverans, et adversus omnes hæreses nostri temporis tamquam in stadio fortissimè dimicans, á Julio Pontifice ad episcopatus curam evectus est: et ad onus Cardinalatus, quod ei mors prærripuit, destinatus etc.*

Sin desconocer ni negar la verdad de este elogio en cuanto al fondo, no menos que las brillantes cualidades del célebre escritor dominicano, ya dejo indicado que oscureció en parte esas cualidades con sus opiniones peregrinas y aventuradas, y tambien por su falta de moderacion en sus escritos contra sus adversarios, principalmente en sus libros contra los Comentarios de Cayetano, libros que el mismo Sixto Senense califica de *valde acres.*

# NOTAS DEL LIBRO SESTO.

## MORAL Y POLITICA.

### X.

### SOBRE EL CAPÍTULO CUARTO.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod ei competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quæ est rationale, sed uti sensu et alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus, quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus, non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium, sed etiam proprie-

tas tactus: sicut organum sensus visus, non solum sentit album et nigrum in quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus.

Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas, quædam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est: hoc autem inest cuilibet naturæ creatæ, ut á Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus, sibi convenientis boni. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est.

Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum á se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

In appetibilibus autem, finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem, cum quæ sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem voluntas velit, nullo tamen modo concedendum est, quod ad illud volendum cogatur.

# XI.

## SOBRE EL CAPÍTULO QUINTO.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indetermitatum ad determinatum, sicut ad principium, ideo oportet, quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est.

Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet, respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu objecti quidem, est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum, non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus, est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo, est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa objectum determinatum, potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit. Grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ, non sunt motæ á se ipsis, sed ab aliis, unde non est in eis movéri vel non moveri. Res autem animatæ, moventur á seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio, indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum.

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet, quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum, est respectu quorumdam objectorum, scilicet, respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam eorum, scilicet, quæ sunt ad finem. Nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprendendo, et conferendo, non potest esse voluntas mali, in his quæ sunt ad finem sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

# XII.

## SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ.

## El Tratado *De Regimine Principum.*

Como quiera que en el texto, á fin de no esceder los límites prefijados, solo hacemos mérito de algunos puntos culminantes de la doctrina política que encierra el opúsculo *De regimine principum,* creemos oportuno en gracia de los que no hayan tenido ocasion de consultar por sí mismos la citada obra de santo Tomás, trascribir las palabras en que el conocido literato D. Antolin Monescillo, traza á grandes rasgos el camino que sigue el pensamiento de santo Tomás, haciendo al propio tiempo acertadas y exactas indicaciones sobre las principales doctrinas y tendencias políticas que en dicha obra desenvuelve el santo Doctor. Hé aquí las palabras del sabio é ilustre obispo de Calahorra:

«Del arrojo intelectual de Aquino hacia las esferas mas vastas, de su rectitud en el pensar, de su fijeza y seguro aplomo, debia prometerse el mundo todo lo que al mundo ofrece; toda vez que en su tiempo supo cuanto en él se sabia, y no temió volver pura, y hacer provechosa la ciencia, harto facil de tornarse en elemento sensual y disolvente. Sirva tambien para justificar á un hombre, que amante y esforzado defensor de la razon humana, lejos de emanciparla del Criador, puso en admirable consonancia la palabra de Dios con la del hombre, cantando en profunda filosofía la vida, el poder, la inteligencia y el amor de Dios, en la vida, en el poder, en

la inteligencia y en el amor recibido por el hombre de su Criador. Y diseñó con justa medida lo favorecido que resultó el entendimiento humano con la luz revelada; dejando á salvo los fueros y deslindes de lo que en nosotros es natural, y de lo que es don de Dios en el órden sobrenatural.

Salvó de esta manera lo que ahora naufraga bajo la direccion *racionalista*; evitó los escollos, que al presente destrozan las filosofías panteísticas; definió y puso en luz clarísima, lo que no acierta á separar la razon protestante, ó sea la razon emancipada de Dios, que por desacierto ha dado en llamarse *filosofía alemana;* é hizo admirables trabajos de clasificacion, que sorprenden tanto en su distribucion como en su forma.

Lo mas sencillo para el orgullo humano, es formular *ex cathedra* este credo—*Dios es el todo; el todo es Dios*—lo mas esclarecido del juicio humano, consiste en notar las definidas proporciones de los objetos, señalando su parecido como las diferencias. En esto aventaja santo Tomás á cuantos le precedieron; en esto va delante, y hállase verdaderamente destacado sobre nuestra época. Angel en la escuela, angel se muestra dominando desde las alturas de su privilegiada investigacion las grandes enseñanzas religiosas, morales y políticas; siendo de notar, que en lo profundo de su pensamiento como en lo vasto de sus concepciones, se formulan con sorprendente exactitud, los grandes puntos de segura partida para todo linage de procedimiento lógico, y trascendental.

Figura tan noble, entregada de corazon á examinar profundas cuestiones, declara al poner en tela de juicio su obrita *De Regimine Principum*, comó habia nacido su pensamiento. «Ideando, dice al Rey de Chipre, que cosa pudiera ofreceros digna de V. A. y propia de mi profesion y encargo, me ocurrió escribir para el Rey un libro sobre el reinado.»

Basta del objeto. Harto esplicado va en dos palabras. Para un rey, una instruccion de gobierno. Desde luego comprende un discípulo de santo Tomás que su maestro es el autor del prólogo: y se comprende sin dificultad cuanto

debe entrañar de grande y curioso un asunto delicado, como el que somete á su meditacion la reconocida capacidad de Aquino.

Divídese el libro en cuatro; y está repartido en capítulos cada uno de ellos. Llega el primero á un número de quince capítulos: contiene diez y seis el segundo; el tercero abraza veintidos y componen veinte y ocho el cuarto. Tal es la economia del libro en su distribucion formal. ¿Como conduce el santo su accion intelectual? ¿de donde parte? ¿con que auxiliares cuenta? ¿á donde va? Resuelva por sí mismo el autor estas cuestiones.

Busca el origen del reinado, y en el cargo de la dignidad Real, remitiéndose como fuentes á las Santas Escrituras, á las sentencias de los Filósofos, y á los ejemplos de Principes esclarecidos. En una palabra; espera de Dios, Rey de Reyes, el principio de la obra intentada, su continuacion y término. Está hecho por completo el prólogo. La razon de la obra está esplicada. Falta ahora un intérprete, que sepa mirar el fondo, las relaciones y la aplicacion del completo. ¿Cual será el objeto, cual la razon de que aparezca entre las figuras de Maquiavelo, de Agesilao Milano, de Mazzini, y de los incansables perturbadores de la misma razon humana, la sombra de un autor como santo Tomás? La razon de conveniencia consiste en apartar de la seduccion á los ingenios desvanecidos por la mala ciencia. Es la razon de justicia, levantar, siquiera por el recuerdo, una estátua honrosa á la nobleza, á la dignidad del talento, á la gloria de la verdadera ilustracion y de la santidad, y alzarla sobre el espectáculo repugnante, que nos obliga á presenciar las apoteosis del sofisma, de la iniquidad, de la licencia, del escándalo y del crimen.

Asi espuesto el pensamiento, dejemos correr la pluma bajo la deleitosa impresion de la grandeza del cuadro. Como de costumbre, no hay principio eterno que no esponga el autor, no hay idea que no esclarezca; todo á la vez, origenes, desarrollo del asunto, sus aplicaciones, sus motivos, su forma, el corazon y la cabeza de este admirable complejo, aparecen tan habilmente presentados, y divididos en tal conveniencia moral y artís-

tica, que muy luego quiere todo hombre reflexivo pensar que lo hubiera él inventado y repartido á no sentirse agoviado por torrentes de claridad, y por reflexiones tan originales y poderosas que no pueden ser vulgares, ni de fácil apreciacion. Diriase que es la cualidad eminente del maestro obligar la intuicion del discípulo con tal virtud y con inclinacion tan amorosa, que vea y entienda lo que de viva voz se le comunica. Remontándose á la misma condicion humana, y á las necesidades de naturaleza y de sociabilidad, desenvuelve el santo multitud de pasmosas teorías de una manera tan modesta, que alejando de su plan todo linaje de pretensiones, sirvenle despues aquellas altas miradas para comparar y deducir mil hechos doctrinales con la seguridad de quien ha sentado bases inamovibles, sin dejar hueco ni vano espacio por donde pudiera disiparse el humano pensamiento. Basta leer el primer capítulo del libro para adivinar el vasto campo que va á descubrir la penetrante mirada de guia tan esperto. El *animal sociale et politicum in multitudine vivens*, el hombre que aqui define santo Tomás, la *vis regitiva communis*, que le sirve de nucleo para sus continuas evoluciones contra la rebelion, y para señalar las tiranias posibles en todas las formas de gobierno, valen por un tratado elemental sobre tan delicado asunto.

No podia prescindir este elevado ingenio de aclarar con definido señalamiento cómo y hasta donde la potestad es potestad, cuales son sus condiciones de ser; cómo y porqué capítulos degeneran, donde está el menor mal; donde el mas funesto; y condenando con acertado criterio los abusos y las tiranias de toda especie, no declara impecable al Rey cuando abusa, no exime á la oligarquia, ni á la dimocracia de la nota de tiránicas.

¿Es el gobierno de uno, injusto, inicuo? ¿gobierna en propria conveniencia, y no en bien de la comunidad? entonces=*talis rector tyrannus vocatur*. ¿Gobiernan algunos oprimiendo con el poder, con la astucia ó empleando las riquezas ó industria? en tal caso la oligarquia ó principado de algunos— *sola pluralitate á tiranno differt?* ¿Es regimen de-

mocrático y la muchedumbre oprime á los ricos?—*Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus.* Por contraria razon, y segun acostumbra nuestro habil doctor, justifica el gobierno recto en cada una de sus formas, dando bien apreciada preferencia al regimen monárquico.

Resta saber cómo hallariamos la fórmula de su mas acariciado pensamiento en medio de semejante variedad. Dominando, la idea del bien social la esclarecida mente de pensador tan profundo, parte de un principio inconcuso, derivando de él multitud de provechosas deduciones.—«*Bonum autem, et salus consociatæ multitudinis, est ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax; qua remota, socialis vitæ perit utilitas, quinimo multitudo dissentiens, sibi ipsi fit onerosa.*»

Nos dá la forma de la unidad en la paz, relegada la cual no es posible el bien, ni la salud de la sociedad; con ella fracasa la utilidad de la vida pública; entonces la muchedumbre es insoportable á si misma. Buscaremos todavía otra nueva fórmula, aquella que pudiera llamarse fórmula de la unidad misma. Tambien la encontramos espresa: *Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum.*»

Cuanto mas radical sea la unidad, cuanto mas se reduzca é individualice, tanto mas concebimos lo *uno*, que conservado es conservador, y mantenido fórmula la paz; y este bien, la sociabilidad y los intereses, sustentados por el impulso de un corazon *uno*, de un pensamiento resuelto, determinado, de una inteligencia acordada, sin rivales embarazos de una *vis regitiva* en órden á un fin tambien único, el bien de la comunidad estimada de corazon; este es el cabal objeto de un gobierno. La diseccion, como se ve, es completa, menuda. Admirase á la vez su gráfica realidad.

Asi definidas las bases, que sirven de fundamento al gran edificio que vemos levantarse, desea el juicio humano compartir con el autor su fallo intelectual, entregándose á una solucion práctica y terminante: y como si no bastaran los hechos doctrinales para amansar el inge-

nioso orgullo de las encontradas escuelas, acude el doctor á hechos ruidosos y de todos conocidos. . . . . . *si quis præterita facta, et quæ nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quæ per multos reguntur, quam in illis, quæ gubernantur per unum.*

En efecto; siempre ha estado inmediato y levantado sobre las muchedumbres el brazo de un dictador convertido frecuentemente en implacable tirano. Asi en Roma, asi en la antiguedad, asi en los tiempos modernos. El secreto profundo, que guardan para si los fueros de la legitimidad y de la posesion, rarisima vez, y por un designio solo de Dios, acertaria á ser interpretado por gobiernos colectivos. De aqui sucede que todo conspira á descubrir lo que llevan mal habido los imitadores de Magestad que no heredan, y de nobleza sin mas gloria que la de aventuras y sin mas heroismo que el del crimen. Salidos de turbas amotinadas, se arrogan la dominacion, que de ellas arrebataron: y entonces la gobernacion impone, amenaza: su aspecto severo imprime palidez temblorosa en la fisonomía social. Los poderes todos empiezan á darse color de respeto y forma de gobierno, cuando formadas de la muchedumbre las comisiones, y de las comisiones la moderadora, y de esta la confianza á un pensamiento *único*, llega por aproximaciones á verificarse, lo que ahora se llama *unificacion*. Justamente aquella *appropinquatio ad unum*, de que nos ha dado grafica nocion santo Tomás.

Este solo procedimiento práctico seria el crédito del regimen monárquico, si las miras provindenciales y la intencional de las sociedades humanas, no estuvieran declaradas, y no fueran manifiestas en órden á la unidad. De aqui es que examinada la cuestion social en la misma cuestion de naturaleza; y dejándola volar por las regiones teoricas y prácticas, llegamos al resultado de las agregaciones, siempre necesitadas con verdadera hambre de existencia en una razon auxiliada por una fuerza de gobierno. Este es el punto de mira de santo Tomás.—*Ratio quæ præsideat*—*Vis regitiva quæ guber-*

*net*. El mismo sufragio, y si se quiere, aun el sufragio universal, es buscado, se pide, se compra, siempre limitando con nombre de individuos la accion que se finge ha de ejercitarse por ageno entender y por voluntad agena, interpretándo la razon y el sentimiento del comitente. Y tal ficcion, ¿que mas significa que una reduccion seguida de mil otras hasta llegar á la razon de gobierno: *Status suprema ratio*?»

# EGIDIO ROMANO.

No es sin intencion que hemos indicado en el texto, que las doctrinas políticas de Egidio Romano son análogas y coinciden con las de santo Tomás. Y es que no han faltado escritores y escritores de mucha nota, que han querido convertir al célebre agustiniano, no solo en partidario de las doctrinas galicanas, sino hasta en enemigo del Papa y fautor de Felipe el Hermoso en sus querellas con la Santa Sede. Y si hemos dicho en otro lugar de esta obra, que este ilustre escritor es intérprete fiel del pensamiento asi filosófico como teológico de santo Tomás, es porque no ha faltado tambien quien le ha atribuido la idea de apartarse de la doctrina del santo Doctor, y tendencias á abandonar sus opiniones. Semejante afirmacion, ó mejor dicho, una preocupacion tan infundada, solo puede ser acogida por espíritus que no tengan idea alguna de las obras de estos dos grandes Escolásticos; porque los que hayan hojeado sus escritos, saben demasiado, que si es cierto que Egidio Romano desenvuelve con cierta amplitud algunos puntos doctrinales de importancia secundaria, y presenta otros bajo nuevos aspectos y relaciones, lo cual es propio de los talentos superiores aun cuando tratan de doctrinas profesadas por otros y recibidas generalmente, no lo es menos que existe per-

fecta analogía y hasta identidad en cuanto al fondo de las doctrinas y opiniones, entre los dos ilustres doctores del siglo XIII.

¿Y cómo era posible que un talento tan eminente y un espíritu tan sólido y elevado, desconociera la superioridad y verdad de la doctrina de santo Tomás, ni abrigara el pensamiento de combatirla, despues de haber frecuentado su escuela y escuchado su palabra enseñante por espacio de trece años? Lejos de abrigar semejante pensamiento, el antiguo preceptor de Felipe el Hermoso, fué uno de los que defendieron con mayor energía al doctor de Aquino contra sus émulos, y de los que mas contribuyeron á difundir por todas partes su nombre y su doctrina. Esto es tanta verdad, que muchos críticos le atribuyen la obra que lleva por título *Defensorium seu correctorium librorum doctoris Angelici Thomæ Aquinatis*, escrita para refutar el *Correctorium Operum fatris Thomæ*, de Guillermo Lamarre, que se habia permitido censurar y combatir algunos artículos del santo Doctor.

Aunque tenemos por mas probable que dicha obra no pertenece á Egidio Romano, ya porque los escritores contemporáneos no la enumeran entre sus escritos, ya tambien por las diferencias de estilo, de método y hasta de opiniones que en ella aparecen con relacion á los demas escritos del mismo autor, el hecho solo de haber sido atribuida por muchos á nuestro escritor desde su aparicion, revela la persuasion general y la tradicion acerca de la conformidad de doctrina y profunda veneracion que profesaba á su antiguo maestro.

No quiero insistir mas sobre este punto. Me sería muy facil aducir testimonios históricos multiplicados é irrecusables en corroboracion de lo que dejo espuesto. Empero persuadido como me hallo de que las indicaciones que acabo de consignar son mas que suficientes para desvanecer toda preocupacion sobre esta materia, me limitaré al testimonio de Guillermo de Tocco, escritor contemporáneo de la vida de santo Tomás. Hé aquí sus palabras: *Quidam magister Eremitarum, Fr. Ægidius, qui postmodum fuit archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim annis istum*

*magistrum* (santo Tomás) *audiverat, de prædicto doctore dixit, deridendo insufficientiam correptorum: in hoc mirabili et digno memoria Doctore Fr. Thoma de Aquino, fuit sui subtilitatis ingenii et certitudinis judicii manifestum indicium, quod opiniones et rationes quas scripsit baccalaureus, magister effectus, paucis exceptis, nec docendo, nec scribendo mutavit.*

No era menos ventajosa la idea que el sabio arzobispo de Bourges tenia formada sobre el mérito y excelencia de los escritos del santo Doctor, segun se infiere de lo que el mismo autor añade mas adelante: *Dixit etiam idem Fr. Jacobus ipsi testi, quod Fr. Ægidius de Roma, sacræ theologiæ doctor ordinis Augustinianorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisiis*: «Fr. Jacobe, si Fratres Prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes, et nos idiotæ, et non communicassent nobis scripta Fr. Thomæ.»

Por lo que hace al segundo punto, ó sea á su modo de pensar sobre la naturaleza de las relaciones entre la potestad espiritual y la temporal, no tememos afirmar que Egidio Romano se halla muy distante de las opiniones que le han atribuido algunos críticos y escritores de nota, tales como Natal Alejandro, y el mismo Bossuet, el cual invoca la autoridad del ilustre teólogo agustiniano en defensa de la malhadada *Declaracion* de 1682. Pero ¿en que se apoyan Natal Alejandro, Bossuet y cuantos les han precedido y seguido en este camino? Léanse sus obras y se verá que el único fundamento de los citados autores para colocar á Egidio entre los partidarios de las doctrinas galicanas en órden á la supremacia del Papa y la naturaleza de relaciones entre las dos potestades, son algunos textos tomados de una obra que lleva por título: *De potestate ecclesiastica et laica*, publicada por Goldast bajo el nombre de Egidio Romano, en su *Monarchia sancti Romani Imperii.* Empero la autenticidad de esta obra está muy lejos de ser incontestable, pudiendo afirmarse por el contrario que no pertenece realmente á Egidio Romano. Sin necesidad de entrar en dicusion, ni de proceder al exámen detallado de las palabras é indicios de todo género

que pueden aducirse en apoyo de esto, bastará tener presente lo siguiente:

1.° Los monumentos eclesiásticos de principios del siglo XIV, hacen mencion expresa de Egidio Romano que á la sazon era arzobispo de Bourges, al enumerar los obispos que menospreciando las iras de Felipe el Hermoso, abandonaron sus sillas para acudir á Italia, obedeciendo los mandatos de Bonifacio VIII. ¿Y es probable ni verosimil siquiera, que Egidio Romano hubiera dado un paso tan enérgico y decisivo en favor del Sumo Pontífice, si fuera cierto que hubiera tomado partido por el rey de Francia contra Bonifacio, y que habia sentado las doctrinas contenidas en el libro citado, *De potestate ecclesiastica et laica?*

2.° El manuscrito mismo de la expresada obra que se suele citar en apoyo de la opinion contraria, indica que se habia atribuido á Egidio Romano sin pruebas ciertas, puesto que concluye con las siguientes palabras: *Explicit quæstio prædicta, edita per bonæ memoriæ Ægidium de Roma, ordinis fratrum Eremitarum sancti Augustini, sacræ theologiæ eximium professorem ac archiepiscopum Bituricensem, secumdum quod fertur.*

3.° Empero lo que no deja duda alguna sobre este particular y revela de una manera incontestable el caracter apócrifo de la citada obra, es la existencia de la obra *De potestate ecclesiastica*, que ciertamente pertenece á Egidio Romano, segun el testimonio de sus biógrafos, y que ha sido comprobada ademas por los manuscritos de la misma. Las doctrinas contenidas en esta obra en órden á la materia que nos viene ocupando, nada tienen de comun con las contenidas en el opúsculo publicado por Goldast con un título análogo, y que es la misma que Bicher intitula: *Quæstiones disputatæ in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem.* Para cualquiera que tenga conocimiento de la referida obra, cuya autenticidad no puede ponerse en duda, es á todas luces evidente que lejos de enseñar las doctrinas galicanas, Egidio Romano propende mas bien á exagerar la autoridad y poder del Papa aun en las cosas temporales, en conformidad y ar-

monia con el espíritu y tendencias de la época. Hé aquí algunas indicaciones y pasages que no permiten dudar sobre este punto.

El capítulo tercero de la obra citada tiene el siguiente epígrafe: *Quod spiritualis potestas instituere habet terrenam potestatem; et si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit judicare.* Despues de aducir en apoyo de esta proposicion la autoridad de otros autores, algunos textos de la Escritura y hasta hechos históricos, como la traslacion del Imperio Romano al Occidente, nuestro autor añade: *Sed dicet aliquis quod Reges et Principes spiritualiter et non temporaliter subsint Ecclesiæ. Sed temporalia ipsa, diceret aliquis, Ecclesia recognoscit ex dominio temporali, ut patuit ex donatione et collatione quam fecit Ecclesiæ Constantinus. Sed sic dicentes, vim argumenti non capiunt: nam si solum spiritualiter Reges et Principes subessent Ecclesiæ, non esset gladius sub gladio; non essent temporalia sub spiritualibus; non esset ordo in potestatibus; non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hæc ordinata sunt, oportet gladium temporale subjici spirituali; oportet sub Vicario Christi, regnum existere: et de jure, (licet aliqui de facto contrarium agant) oportet Christi Vicarium super ipsis temporalibus habere dominium.*

Despues de leer estas palabras, es imposible abrigar la menor duda acerca de la mente del ilustre escritor agustiniano y es preciso reconocer el caracter apócrifo de las doctrinas que se le han atribuido sobre esta materia. *¿Quis autem putet,* diremos con Mansi, *Ægidium, cujus sanctitatem etiam miraculis Deus testatam voluit, postquam tam expresse Romani Pontificis indirectam potestatem agnovit, è regione contrariam asserere voluerit?. . . . . . . Quando tam male sibi constitisset illius floccifacienda esset auctoritas.*

Egidio Romano, nacido hacia mediados del siglo XIII, era oriundo de la antigua y nobilísima familia de los Colonnas y de aqui el nombre de Egidio Colonna que le dan algunos de sus biógrafos. Ya dejamos indicado que fué discípulo de santo Tomás por espacio de trece años, llegando á ser despues uno de los profesores mas afamados

de la Universidad de Paris, y mereciendo por la solidez de sus doctrinas el dictado de *Doctor Fundatissimus*. Las eminentes cualidades asi intelectuales como morales del celebrado profesor, movieron al rey de Francia Felipe el Atrevido á nombrarle preceptor de su hijo Felipe el Hermoso. Por recomendacion y á propuesta de este, fué nombrado arzobispo de Bourges en 1294, despues de haber sido General de su Orden. Fué uno de los prelados mas notables de su tiempo, no menos por su ciencia y conocimientos que por sus eminentes virtudes. *Philipus Bergomensis*, dice Natal Alejandro, *ipsum miraculis claruisse et sanctitatis merito Beatum Doctorem apellatum scribit*. Asistió al concilio de Viena en 1311, y pasó á mejor vida en Aviñon en 1316. Sus cenizas fueron trasladadas despues á Paris, y sobre su sepulcro se leia el siguiente epitafio: *Hic jacet aula morum, vitæ munditia, archi-philosophiæ Aristotelis perspicacissimus commentator, clavis et doctor Theologiæ*.

# EGIDIO ROMANO.

## XIII.

### SOBRE EL CAPÍTULO DOCE.

Los que quieran enterarse y conocer á fondo las doctrinas sociales, politicas y económicas de santo Tomás, pueden consultar su tratado de las leyes contenido en la Suma Teológica, los comentarios sobre la Politica de Aristóteles, y principalmente el opúsculo *De regimine Principum*, citado en el texto.

No han faltado escritores que han pretendido negar

la autenticidad del citado opúsculo; pero semejante opinion, que solo puede ser hija ó de mala fé ó de una ignorancia poco escusable, se halla hoy completamente desacreditada y reconocida como falsa. Los monumentos y pruebas irrefragables en que se apoya dicha autenticidad y que han sido examinados y discutidos, entre otros, por Echard y por Rubeis, disipan toda duda sobre el particular y son capaces de satisfacer la crítica mas exigente. Es ciertamente bien estraño que un hombre de los conocimientos críticos y bibliográficos de Casimiro Oudin, haya atribuido el citado opúsculo á Egidio de Roma. Cierto es que este sabio agustiniano escribió un opúsculo con el mismo título; pero no es menos cierto que es obra distinta de la que lleva el nombre de santo Tomás. Los dos opúsculos han sido reimpresos varias veces: el órden y distribucion de las materias, el modo de tratarlas, el punto de vista, las conclusiones y hasta el estilo, se hallan separados en las dos obras por diferencias demasiado marcadas para que puedan confundirse. Por otra parte, el libro de Egidio de Roma fue escrito para Felipe el Hermoso de Francia: el de santo Tomás para el rey de Chipre: el de Egidio comienza con las palabras: *Clamat politicorum sententia, omnes principatus etc.*; el de santo Tomás por las palabras: *Cogitanti mihi, quid offerrem regiæ celsitudinis dignum etc.*

Conviene sin embargo tener presente, que aunque la autenticidad del opúsculo citado se halla fuera de toda duda, esta autenticidad no se estiende á todas sus partes. De los monumentos aducidos por Echard, Rubeis y otros críticos, resulta que santo Tomás dejó sin concluir su obra, siendo muy probable que solo le pertenece el primer libro y parte del segundo. Esto nos esplica imperfecciones que se notan en los dos últimos libros en cuanto al método y modo de tratar las materias con relacion á lo que se observa en los dos primeros.

Las doctrinas pues contenidas en los dos últimos libros, no deben mirarse como expresion tan exacta del pensamiento de santo Tomás como las que se contienen en los dos primeros. El verdadero autor de los dos libros mencionados, es

el dominicano Tolomeo de Luca ,segun se colige de varios monumentos críticos, y entre otros de un antiguo manuscrito conservado en la biblioteca de Florencia, en el cual despues de mencionar esta obra ó libro de santo Tomás, *De regimine principum*, se añade: *inceptus. . . . . . . . doctore S. Thoma de Aquino, Ord. Præd., postea completus á Fr. Ptolomeo de Lucca, ejusdem ordinis, qui tandem fuit episcopus Torcellanus*

La mayor parte de los que pusieron en duda la autenticidad del opúsculo que nos ocupa, se apoyaban principalmente sobre los pasages en que se hace alusion á la muerte del emperador Rodolfo y la eleccion y muerte de Adolfo de Nasau, sucesos posteriores ciertamente á la muerte de santo Tomás. La dificultad desaparece por si misma, solo con no perder de vista las indicaciones que acabamos de consignar; puesto que las sobredichas alusiones históricas se encuentran precisamente en los dos últimos libros de la obra, es decir, en la parte que pertenece á Tolomeo de Luca, el cual vivia aun en 1321 y por consiguiente con posterioridad á los sucesos históricos aludidos, los cuales se realizaron de 1291 á 1298.

# ÍNDICE DEL TOMO TERCERO.

## LIBRO QUINTO.

## IDEOLOGIA.

### CAPÍTULO PRIMERO.

#### CONSIDERACIONES PRELIMINARES: LOS SENTIDOS INTERNOS Y LAS IDEAS SENSIBLES.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### DISTINCION ESENCIAL Y PRIMITIVA ENTRE LAS FACULTADES SENSITIVAS Y EL ENTENDIMIENTO.



## CAPÍTULO TERCERO.

### EXISTENCIA DE LAS IDEAS INTELECTUALES: LAS IDEAS IMPRESAS Y LAS IDEAS EXPRESAS.

## CAPÍTULO CUARTO.

### LAS IDEAS Y EL ACTO INTELECTUAL.



## CAPÍTULO QUINTO.

### TEORÍA GENERAL DEL ENTENDIMIENTO HUMANO.

## CAPÍTULO SESTO.

### EL ENTENDIMIENTO POSIBLE Y EL ENTENDIMIENTO AGENTE: LA RAZON Y LA INTELIGENCIA.



## CAPÍTULO SÉPTIMO.

### EL ENTENDIMIENTO AGENTE.

## CAPÍTULO DIEZ.

### LAS IDEAS INNATAS.

## CAPÍTULO ONCE.

### APRECIACIONES INEXACTAS DE MR. BONALD SOBRE ESTA MATERIA.



## CAPÍTULO DOCE.

### INEXACTAS APRECIACIONES DE BALMES SOBRE EL ENTENDIMIENTO AGENTE.

## CAPÍTULO TRECE.

### NUEVA FASE DEL PANTEISMO Y NUEVA REFUTACION DEL MISMO POR SANTO TOMÁS.



## CAPÍTULO CATORCE.

### SANTO TOMÁS Y LA ESCUELA SENSUALISTA.

## CAPÍTULO QUINCE.

### GRAVES ERRORES DE MR. JOURDAIN SOBRE ESTA MATERIA.



## CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

### ACLARACIONES SOBRE ESTA DOCTRINA.

## CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

### NUEVA FASE DE LA RELACION ENTRE EL ÓRDEN INTELECTUAL Y EL SENSIBLE.

## CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.

### DOS DIFICULTADES CONTRA EL SENTIDO DADO Á LA TEORÍA IDEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS.



## CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.

### EL ABATE MARET Y LA DOCTRINA IDEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS.

## CAPÍTULO VEINTE.

### CONTINUACION: LA IDEOLOGIA DE SANTO TOMÁS Y LA DE SAN AGUSTIN.

## CAPÍTULO VEINTE Y UNO.

### KANT Y SANTO TOMÁS.



## CAPÍTULO VEINTE Y DOS.

### SANTO TOMÁS Y LA ESCUELA ESCOCESA.

## CAPÍTULO VEINTE Y TRES.

### EL PROBLEMA DE LA CERTEZA.

# CAPÍTULO VEINTE Y CUATRO.

CONTINUACION.

# LIBRO SESTO.

# MORAL Y POLÍTICA.



## CAPÍTULO PRIMERO.

### ÚLTIMO FIN DEL HOMBRE.



## CAPÍTULO SEGUNDO.

### IMPORTANCIA DE ESTA DOCTRINA PARA LAS CIENCIAS MORALES.

## CAPÍTULO TERCERO.

### APLICACIONES Y DESENVOLVIMIENTO DE ESTA TEORÍA.



## CAPÍTULO CUARTO.

### EL PROBLEMA DEL DESTINO HUMANO Y LA ESCUELA RACIONALISTA.

## CAPÍTULO QUINTO.

### TEORÍA DE LA VOLUNTAD.

## CAPÍTULO SESTO.

### LA VOLUNTAD COMO POTENCIA LIBRE.



## CAPÍTULO SÉPTIMO.

### ACCION Y DOMINIO DE DIOS SOBRE LA VOLUNTAD.

## CAPÍTULO OCTAVO.

### NECESIDAD DE LA GRACIA.



## CAPÍTULO NUEVE.

### DISTINCION ESENCIAL Y PRIMITIVA ENTRE LA VOLUNTAD Y LAS PASIONES.

## CAPÍTULO DIEZ.

### POLÍTICA. DESTINO SOCIAL DEL HOMBRE: NECESIDAD DEL PODER PÚBLICO.



## CAPÍTULO ONCE.

### RESISTENCIA AL PODER.

## CAPÍTULO DOCE.

### LAS FORMAS DE GOBIERNO.



## CAPÍTULO TRECE.

### TEORÍA DE LA LEY Y DE SUS PRINCIPALES DIVISIONES.

## CAPÍTULO CATORCE.

### LA MUTABILIDAD DE LA LEY HUMANA.

# ÍNDICE DE LAS NOTAS.

## LIBRO QUINTO.



## LIBRO SESTO.